
6
41
F
19

[illegible]

L'ETHICA
DI ARISTOTILE
A NICOMACHO,

Ridutta in modo di Parafrasi dal Reuerendo
M. Antonio Scaino,

Con varie annotationi, & diuersi dubbi,

All' Illustrissimo & Eccellentissimo S. Giacomo
Boncompagni Gouernatore Generale di
Santa Chiesa.

Con priuilegio di N.S. Papa Gregorio XIII. per x. anni.







CON LICENTIA DE SVPERIORI.

IN ROMA,

Appresso Gioseppe de gli Angeli. M D LXXIIII.



ALL'ILLVSTRISSIMO ET ECCELLENTISS. S. GIACOMO BONCOMPAGNI GOVERNATORE Generale di Santa Chieſa.





RA le coſe mortali, Illuſtriſſimo & Eccellentiſſimo Signore, non è dubbio, che fu creato l'huomo atto alla beatitudine, la quale è il compimento d'ogni bene, & la uera & ſomma perfettione ſua; alla quale pero non piacque all'infinita ſapienza di Dio, ch'egli arriuaſſe ocioſo, ma ſolleuato dalla ſua gratia all'eſſer ſopranaturale, ſe l'acquiſtaſſe con degne & uirtuoſe attioni. Per cio hauendo da quella bonta diuina ottenuto, per poter diſcernere il ben dal male, l'ineſtimabil dono della mente, in che rappreſenta l'imagine del ſuo Creatore, hebbe inſieme a queſta molto repugnante, & contrario l'appetito del ſenſo; accio che poſto tra queſti duo potenti auerſarii, con faculta d'adherire o all'uno, o all'altro, ſeguendo il buono, & laſciando il reo, anzi facendoſelo a tutto ſuo poter ſoggetto, dopo lunghe conteſe, diueniſſe felice; & a guiſa di ualoroſo guerriero, rapportaſſe con infinito piacere una tanta, & ſi degna

uittoria. Onde, poi che da questo cosi grande, & ineuitabile duello, in che passa di continuo il corso di questa nostra uita mortale, dipende in buona parte, o la felicita, o la miseria nostra, & a manifesta proua si conosce, che il senso con il suo sfrenato appetito, parte per la forza sua naturale, & parte per quella che acquista dalla mala nostra educatione, è pur troppo atto a insignorirsi della ragione, & farci in questo modo cadere dal nostro uero fine, conducendoci nell'habito de uitii; quando Iddio non ci souenga col suo potente aiuto, & all'incontro non sieno fatti da noi gagliardi ripari: pero, deue ogn'uno con molta cura attendere a se stesso; & inuocato prima l'aiuto diuino, senza'lquale pensar nõ si puo, nõ che operar cosa alcuna di bene, indrizzar poi tutti i pensieri, & l'operationi uerso'l dritto camino della uirtu, cercando cõ ogni studio d'adempire i santi precetti della legge euangelica, & seguir le pedate di N.S. Iesu Christo, uenuto al mondo per guidarci alla uera beatitudine, & imitar l'essempio de gl'huomini d'illustri & santi costumi, instruẽdo appresso l'animo di tutti quelli utili ammaestramenti, che a noi sono stati lasciati dalla eruditione de dotti, & saggi intelletti: Tra quali (per parlar hora di quelli, che hanno appoggiato i loro discorsi al solo lume naturale) con tutto che molti de gl'antichi facessero professione, secondo i uari fini delle lor sette, d'insegnar il modo di uiuer felice; niuno pero, per commun parere, adempì quest'impresa cosi bene, come Aristotile filosofo di tanta eminenza, che è stato sempre da tutti degnamente & ammirato, & celebrato. Questo a pieno trattò le cose naturali con gran marauiglia d'ogn'uno; & passando con il suo sublime ingegno alle sopranaturali, queste anchora toccò non senza graue eruditione; ma poi di quello ch'appartiene al bel uiuere ciuile, scrisse in modo si raro, & tanto esquisito, che atterrando l'opinioni delle sette diuerse dalla sua, lasciò a posteri una dottrina tale, che in tanta successione d'anni, da che egli fu al mondo, da ogni sauio è stata grandemente imitata, & sopra modo com-

commenda-

mendata. Di qui è, che anchor li nostri sacri Theologi (da quali si dira poi quanto si sia discostato Aristotile intorno all'humana felicità) quantunque portati dal lume sopra naturale, uanno salendo piu in alto, hanno pero questa dottrina come ancella, chiamata in aiuto della lor santa, & marauigliosa fabrica: ne questo ueramente senza ragione: poi che non è da dire, che Iddio autore del lume naturale, che fu la guida a progressi che fece Aristotile nel filosofare, intenda, che questo si spenga per l'aggiunta del sopranaturale, qual ci dona a fine che arriuiamo la, doue non possiamo condurci col mezo, & aiuto solo di essa natura. Ma come che Aristotile sia tale, & non altrimenti reputato da ogn'uno; pochi non dimeno sono quelli, i quali si danno a uedere i suoi libri, da quali gran frutto raccoglier potrebbono; il che puo giustamente parer degno di gran marauiglia; conciosia cosa che non è nessuno che della felicita non sia uago, & desideroso, & a quella di continuo non aspiri. Intorno a che, essendomi dato lungamente a pensare, ho alla fine tenuta per uera l'opinione di molti scrittori di dottrina eccellenti, i quali uogliono che la principal causa, onde communemente gl'huomini, o in tutto s'astengono, o almeno nõ frequentano in quel modo che douerebbeno, & forse meglio aiutati far potrebbono, la lettura della filosofia d'Aristotile; non sia altra, che la molta difficulta, nella quale intoppano, parte per essere scritta in lingua greca Attica a noi straniera, parte per essere tessuta in una maniera non men difficile & oscura, che gioueuole & sicura; si come la strada, ch'essendo di camino breuissima, è lasciata in disparte da uiandanti per l'aspprezza sua. Ma si come questa fatta piana, inuita poi ciascuno a caminar per essa; cosi non è dubbio, che la dottrina d'Aristotile, la qual a prima faccia aspra apparisce, & per cio sbigottisce molti a entrarui dentro, spianata poi, & ridutta a piu facile & chiara intelligenza, sarrebbe senza paragone assai piu frequentata. Per tanto, eccitato io infin da giouine da gran desio di cono-

scere

ſcere il mezo della felicita humana, & perſuaſo dal publico grido di ualent'huomini, che niuno, ſotto la ſcorta della capacita naturale, meglio lo moſtraſſe d'Ariſtotile, anchor che haueſſi le dette difficulta; non dimeno con l'aiuto di coloro, che hanno tentato aprire,& facilitar queſto Autore; per giouar a meſteſſo, mi diedi a ueder l'Ethica da lui ſcritta a Nicomacho ſuo figliolo, nella quale ſi uede quaſi eſpreſſo un ritratto della perfettione della uita humana: & per renderme- ne capace e intelligente, & per ſuperare le molte difficulta, nelle quali incorreua, poſi in eſſa, con non mediocre mia fatica, tanto aſſidua & diligente cura, in ſtudiar principalmente i teſti di queſto filoſofo, & in conferirli con uarie perſone giudicioſe & molto ben dotte; che finalmente non mi diffidai d'hauere aſſai commodamente a me ſteſſo ſpianata,& aperta la uia all'intelligenza di queſti libri morali. Indi poi appreſſo alcuni anni, come auiene, ſi deſtò in me un'altro deſiderio di giouar ancho adaltri, come ciaſcuno è tenuto di fare ſecondo il talento che Dio gli concede; & maſſimamente a Principi,& à Signori, all'eſſempio de quali gl'inferiori grandemente ſi mouono al bene,& al male. Queſto fu di communicare al mondo, quello, che cõ lunghe uigilie,& molte mie fatiche m'era parſo d'hauere acquiſtato di cognitione intorno a queſta parte della filoſofia ciuile;& inſieme di ridurre la uia oſſeruata nell'inſegnare da queſto gran filoſofo, a una tal maniera, che ſciolta dalla ſua difficulta ordinaria, ſi appreſentaſſe all'intelletto humano ſotto uiſta di camino tanto ageuole, che poteſſe eſſer compreſſa da chiunque, con ſtudio non traſcurato, ui ſi applicaſſe: a che maggiormente infiammato uenni, trouand'io che queſto mio intendimento nõ diſpiaceua, ma ueniua molto approuato da huomini ben dotati di giudicio, a quali l'haueua communicato. Per che, fatti tutti queſti preſuppoſiti, quali reputo ueriſſimi: Prima, che alla filoſofia morale d'Ariſtotile difficilmente, ſecondo il lume naturale, ſi poſſa aggiungere ſopra quello, che'egli ha ſcoper-

to &

to,& esplicato: Da poi, che per imprimere nell'intelletto nostro le cose da lui proposte, manco si possa per uia diuersa dalla sua arriuare al segno di quella efficacia, che pare propria del suo ingegno marauiglioso: Et che finalmente per tutta la sua filosofia sia sparsa grande oscurita, la qual non lascia cosi facilmente scorgere i suoi ueri sensi, se non da chi è con attento studio lungamente uersato per tutte le sue cōpositioni: mi proposi in animo di tentare, se, contenermi saldo dritto al filo della sua testura in tutto quello, ch'appartiene alla propria consideratione della uita morale, io potessi fare quanto ho detto. Per questo non ho uoluto seguire la strada di coloro, i quali hanno trattato la filosofia per modo di questione, giudicandola non atta alla commune intelligenza humana, per la molta difficulta, che in essa si contiene: ne ancho darmi a stendere discorsi molto astratti dalli proprii testi d'Aristotile, si come alcuni altri hanno fatto con molta laude di eloquenza; non mi parendo che sotto questa forma totalmente si uenissero a scoprire, come io desideraua di fare, i concetti suoi nel modo, che da lui sono stati tessuti: ne ancho mi piacque di prendere espressamente l'offitio d'interprete, con cui, per l'obligo che si ha di rēdere minuto conto & dell'ordine, & delle cose, & delle medesime parole usate dall'Autore che s'interpreta, per auentura non s'arreca quel giouamento, qual forse per altra strada apportar si potrebbe a quelli, i quali, come poco usi nelle scienze, nō attendono a certe sottili cōsiderationi proprie de Dottori: essendo poi in tutto dati a raccorre la somma principale di quello che si tratta: si come costumano di fare i Signori, & Caualieri, a quali è stata mia principale intentione di giouare, con mettere loro inanzi con facilita quello, che si ricerca per ordinar la uita sotto la forma de buon costumi; essendo massime il fine di questa filosofia non gia il sapere, ma l'operare, si come Aristotile ha piu uolte auertito. Ma ben pensai d'impiegare tutte le forze del mio ingegno in cauare, & raccoglie-

gliere il sugo, & la sostanza di tutt' i cocetti pertinenti a questa contemplatione; & in distinguerli sotto quella meglior arte, ch'io potessi; con trapassare alle uolte alcune cose, & con supplirne dell'altre in alcuni luoghi, & con traspome alcune da un luogho all'altro, senza pero mai dipartire dall'ordine essentiale seruato da questo gran Maestro, tanto bello, & sicuro, che non si puo senza manifesto biasimo, & danno tralasciare; al che fare non senza matura consideratione & graui ragioni condiscesi. Perche primieramente, essendo costume d'Aristotile, con attacco d'ogni picciola occasione per stabilir meglio i suoi concetti, di spargere per ogni canto della sua dottrina uari discorsi, & interporre diuerse difficulta, alle uolte non in tutto cosi proprie, o necessarie, se ben ne ancho molto aliene dalla materia che tratta; questo facendo egli, hora per confermar di uantaggio le sue propositioni in altri luoghi piu opportuni da lui piu a pieno essaminate; hora per sbattere, & abbassare qualche strana opinione lontana da suoi presuppositi, ch'era famosa ne suoi tempi: & giudicand'io, che da questi tai ragionamenti posti di trauerso, ageuolmente si potesse generar confusione nella mente de lettori; pero, per leuar tal'impedimento, massime a chi non sa, & a chi non studia molto come deue, mi sono affaticato assai per separare le materie diuerse, quanto piu ho potuto, & per unir quelle, che uanno insieme congiunte, lasciando in disparte, benche rare uolte, quel che giudicai non necessario in questi luoghi. Appresso, ho ancho reputato per cosa lecita, toccare tal hora con breuita alcuni ragionamenti non tanto importanti al proprio intendimento di questa filosofia, come piu ho pensato esser utile, rimettendo il resto alli proprii luoghi, donde hanno l'origine, & la propria radice: si come fra gl'altri mi è uenuto fatto nella disputatione contra le Idee di Platone, da me quasi in tutto tralasciata, sendomi parso bene di rimetterla al proprio luogo della filosofia diuina, con pigliarne quello che bastasse per l'intelligenza della uita,

mora-

morale. In oltre, per esser proprio di Aristotile di presupporre in tutte l'opre sue diuerse dichiarationi di cose trattate in altri libri, & questo per esser tutte le scienze insieme in un certo modo miste, & attaccate, & pero scambieuolmente bisognose tutte dell'aiuto dell'altre; ho posto ancho qualche studio in dichiarare alcune cose tocche sotto breuita in questi libri, & altroue piu a pieno essaminate, & in addurne altre, che qui non sono pur accennate, ma bene in altra parte esplicate, le quali ho giudicato conferir molto per facilitare, & rendere insieme tanto piu certa, & risoluta questa filosofia de costumi. Et quantunque ne detti modi io habbia uariato dal progresso di Aristotile, mi persuado non dimeno di non hauer diuertito dall'uniuersal testura de concetti suoi, dandomi ad intẽdere, d'hauergli in sostanza ridutti a piu facile intelligenza, senza leuar loro d'intorno le cose di momento. Da questa cagion principalmente mi sono ancho indutto a dar nome di Parafrasi a questa mia fatica, benche ella si possa insieme reputar non in tutto aliena dall'offitio d'interpretare; hauendola io appresso distinta in diuersi capi secondo la qualità de trattati atti a riceuere distintione, con aggiungere a ciascun libro il proprio argomento, & una introduttione commune a tutti i libri, per apportare in questa parte anchora tanto maggior lume all'intelligenza di questi discorsi. Tutto questo poi ho uoluto ridurre nella nostra commune lingua uolgare, stimando io, che sieno degni di molta cõmendatione coloro, i quali uestono le loro compositioni del proprio, & natio idioma, per giouar in questo modo maggiormente, & piu uniuersalmente alli suoi piu congiunti di natione, alli quali per ragion di natura siamo piu obligati, che alli stranieri. Et quantunque io stimassi, che questa mia Parafrasi potesse bastare per rappresentar sotto'l disegno ch'io mi proposi, tutta la uera & propria dottrina di questa parte della filosofia ciuile; non dimeno per sodisfare maggiormente a dotti, che fanno particolar professione delle cose di Aristotile, con

includere insieme giouamento per gl'altri, che nõ sanno tãto, ho uoluto anchora ridurre sotto modo d'Annotationi, diuersi luoghi piu notabili, & piu difficili sparsi in questi libri morali, pesando le medesime parole del testo, cõ esplicarle piu diffusamẽte di quello che si era potuto fare nella Parafrasi, la qual hebbi l'occhio di comporre quanto piu semplice io potessi, per tenerla lontana dalla oscurita, & confusione; proponendo appresso le difficulta piu principali, che qui occorrono, o per contradittione ch'appare ne detti d'Aristotile, o per repugnanza di senso, o di ragione, cosi nelle proprie opinioni, come in quelle d'altri, dandone la risolutione con quella maggior facilita, che ho potuto, & saputo: nel che fare mi son ualso quasi sempre della propria dottrina d'Aristotile sparsa qua & la, & in questi libri dell'Ethica, & in quelli scritti a Eudemo, & ne gran morali, & nella Politica, & in altri suoi libri cosi di logica, come di filosofia, per essere egli di se stesso ottimo interprete sopra tutti gl'altri. Non ho parimente lasciato, per maggior utilita, & satisfattione delli studiosi, di raccogliere dalli dialogi di Platone, & le cose che sono conformi, & di quelle che sono, o parono contrarie, o differenti dalla dottrina d'Aristotile. Mi sono ancho a certi passi molto uolentieri, come Christiano, lasciato portare nella consideratione di diuerse cose presupposte, & auertite dalli Theologi, a fin che si uenisse a scoprire, che'l lume naturale, il qual fu la guida d'Aristotile nella filosofia, quantunque in se buono, non è pero stato tale, che habbia potuto a gran pezzo giungere al segno di quella intelligenza, la qual è stata communicata a Christiani per diuina reuelatione, della quale sendo priuo Aristotile, non hebbe ueramente ali d'alzarsi sopra certi termini delle cose create; ne quanto alla beatitudine, la qual egli hebbe a riporre ne gl'atti nostri proprii attiui, ouero contemplatiui, come che ueramente ella consista solo in conoscere, come si deue, il uero Iddio & l'unico suo figliolo Iesu Christo; ne quanto a modi di conseguirla, poi che questi applicò

alle

alle proprie sole forze humane, senza farle dipendere da spetial dono, & gratuito fauor celeste, regolando egli l'attioni uirtuose sotto la norma della retta ragione, in se sola riuolta. Ma se bene Aristotile non peruenne a tanta altezza di uerita, & lasciò molte cose necessarie alla nostra salute, & molte ne addusse imperfettamente; non pero si toglie, ch'egli non ci habbia ancho insegnato molto, & della natura delle uirtu, & de uitii, & del modo di essercitarci per diuentar uirtuosi, con metterci inanzi, con il termine della felicita, molti ricordi utilissimi per conseguirla: onde non è da dubitare, che non ci sia per essere di gran giouamento la dottrina di un tanto, & si famoso maestro, in questa faculta morale. Hora, tutta questa mia fatica, Illustrissimo & Eccellentissimo Signore, quantunque da me fosse gia molt'anni incominciata, non era pero a gran pezzo ridutta a quella perfettione, che le se conueniua; anzi che essendomi dato alla Theologia, teneua questa opera ne miei scritti, pensando pur un giorno di finirla con mio maggior ocio. Ma trouandomi poi ultimamente legato d'obligo infinito per li tanti fauori, che Vostra Eccellenza si degnò impiegare in mio aiuto in occasione di molta importanza, mi diedi, come grato seruitore, a pẽsare di trouar modo di darle alcun segno della deuotion mia. Cosi, dopo molti pensieri, mi parue che questa opera, & per esser di Aristotile, & per trattar de costumi, fosse a proposito: onde tornai a repigliare la gia tralasciata impresa con tanta solecitudine, che finalmente l'ho condutta a questo segno, del quale mi sono in parte compiaciuto, per offerirla a lei in dono in testimonianza del grato animo mio, & di quella deuota seruitu, alla quale i singolar suoi benefici m'hanno obligato per sempre. Alla qual cosa fare, come che la detta causa m'habbia ueramente infiammato, mi ci ha anchora non poco addutto, il considerar con quanta mia uentura questa opera si sia per publicare al mondo sotto la prottettione d'un Signore, il quale posso confidare per piu ragioni, che la raccogliera uo-

b 2 lentie-

lentieri sotto'l suo benigno patrocinio. Prima, per esser amatore & fautore delle buone lettere, non per apparenza, come sogliono molti; ma per che conosce per sua propria intelligenza, quanto uagliono, & quanto honore si deue loro: essendo Vostra Eccellenza dotata non solo di quelle piu pregiate lettere, che si ricercano per ornamento de gl'animi nobili, ma ancho di quelle arti, che sono necessarie nella uita ciuile per il bisogno della guerra, & della pace. Da poi, per che in detta opera, Vostra Eccellenza uedera espressa l'imagine di quelle eccellenti uirtu, le quali si sono scoperte in lei infino da primi suoi anni, & nelle quali, mediante la bonta del giudicio, & natura sua, accompagnata da liberal educatione, ua ogni giorno piu con molta laude auanzando se stessa. Onde giustamente è chiamata tutta uia da i cieli a maggior grandezza, & honore, con mirabil consenso, & piacere di tutti i buoni, i quali nō si possono satiar d'ammirare la singolar affabilita & humanita sua, con la quale si concilia gl'animi di ogn'uno; uirtu, che tanto piu segnalata in lei risplende, quanto è fatta maggiore l'autorita del suo stato. Ne minore hanno trouato in lei beneficenza, & cortesia tutti quelli, a quali è stato mestiero riccorrere al fauore della benignita sua. Ma tutte queste laudi, benche grandi, restano non diro oscurate, ma ben offuscate dalla rara moderatione, & grandezza d'animo; che hanno fatto cosi alte radici in Vostra Eccellenza, che niuna alteratione di fortuna ha potuto mai cangiare il laudabile temperamento dell'animo suo: donde si puo chiaramente uedere, a quanto gran passi ella camini uerso la magnanimita, uirtu cosi rara, & si heroica, che da perfettione & ornamēto a tutt l'altre. Di qui è che Vostra Eccellenza è degnamente tanto cara al Santissimo, & Beatissimo Papa Gregorio XIII. poi che si uede che nō ha minor congiuntione per uirtu, che per sangue, con sua Beatitudine. Della cui rara sapienza, & incomparabile bonta non ardisco parlare, perche ad altri piu eccellenti maestri conuiene il dir delle sue uirtu cosi soprane & diuine.

Ma

Ma chi è, che non ueggia, come egli sia gusta di nouo sole, con raggi di uera giustitia illustra, & rasserena le mëti di tutti i buo ni? Chi non ammira l'inusitata costanza dell'animo suo immobile, & saldo a tutti i contrari moti? Chi non celebra la sua diuina prudenza in prouedere con mirabil destrezza, & sapienza a tutte le necessita della Republica Christiana? Chi commendara mai a bastanza la pieta, & santo zelo, col quale uigila di continuo per la conseruatione del suo gregge, & per la reduttione di coloro, che ingannati da false opinioni si sono separati dal Santo Ouile di Christo? Et chi nõ amara con filiale affetto la paterna carita, con la quale abbraccia ogni di piu le buone lettere, & i uirtuosi? Onde il mondo si promette, che l'eccellenti arti solleuate dal fauore di questo degno Principe, debbano non solo tutta uia piu fiorire, ma ancho ritornare nel loro antico honore. Et questo tanto maggiormente si spera da i letterati, quanto che hanno Vostra Eccellenza, che tanto gli ama, & protegge appresso sua Beatitudine, & ogni di piu li proteggera, come quella, che altro fine nõ ha che della uirtu, & della immortalita. Io adunque per le sopradette cause dono, & dedico questa opera mia, quale ella si sia, a Vostra Eccellenza, come un presente se nõ proportionato alla sua grandezza, almeno come certo pegno della mia sincera seruitu, & deuota osseruanza; & come tale la supplico ad accettarla uolentieri, & cõseruar me nella sua grande, & benigna protettione, sotto la quale hò certa speranza di poter uiuere una uita prospera & felice. Di Roma il primo di Settemb. MDLXXIIII.

Di V. Eccellenza.

Humilissimo Seru.

Antonio Scaino.

TAVOLA DE CAPITOLI CONTENVTI NELLA PARAFRASI SOPRA L'ETHICA D'ARISTOTILE A NICOMACHO.



DEL PRIMO LIBRO.

le uirtu

DEL SECONDO LIBRO.

DEL TERZO LIBRO.

DEL QVARTO LIBRO.

DEL QVINTO LIBRO.

DEL SESTO LIBRO.

DEL SETTIMO LIBRO.

DELL'OTTAVO LIBRO.

DEL NONO LIBRO.

DEL DECIMO LIBRO.

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI NELLA PARAFRASI.

A



Colero-

Ingiustitia.

Perfettione

IN FINE.

Introduttione di M. Antonio Scaino per li dieci libri dell'Ethica di Aristotile a Nicomacho.





OLENDO *Aristotile ridurre in ordine, & sotto certi precetti la Filosofia Ciuile, con la quale s'ordinan le Città, & si conseruano, tutto che suo proponimento fosse, trattare di tutti li stati di gouerno, che si trouano, non dimeno, à guisa di buono, & eccellente pittore, il qual procura sempre di fare le imagini sue quanto piu belle si possono, hebbe per principal fine di formare il piu bello, & piu perfetto reggimento, che potesse hauer loco fra gl'huomini, & per quello dare à vedere l'obliquità, e'l difetto de gli altri. A questo percio, indirizzate le forze del mirabile ingegno, & dell'alto saper suo, & considerato che tali sogliono essere le città, quali sono i costumi de cittadini, come haueua Platone insegnato nell'ottauo libro della sua Republica, per fondamento di questo suo desegno, prima uolle trattar de i costumi, che rendono gl'huomini uirtuosi: si come, per esser l'huomo naturalmente uago di menar vita felice, si mosse da questo (& certo con grande artificio) à congiungere insieme col trattato de costumi la consideratione della felicità humana; anzi elesse dar quindi principio alla Filosofia Ciuile; accioche conosciutosi il uero fine, al quale s'hãno da indirizzare le nostre attioni, conseguentemente apparisse il modo, che s'ha da tenere per acquistarlo. Cosi prima di por mano alle maniere de gouerni, con molto giudicio, compose i dieci famosi libri dell'Ethica, scritti à Nicomacho suo figliolo (ò sieno soli ueri & germani libri suoi, ò sia che pur in simil soggetto hauesse prima composto gli altri scriti ad Eudemo, & quelli insieme che sono intitolati i gran morali) oue per commun consenso, con regolatissimo methodo ben legato, & ben risoluto, il che non si può cosi dir de gl'altri, tratta della felicità, & di tutte le virtu humane, & uitij contrari: in che consiste il seminario, e'l fondamento della institutione del uero Ciuile buono, & beato reggimento. Essendo quasi in tutto i medesimi principij, che constituiscono l'huomo da bene, & rendono il cittadino buono nella retta, & bene ordinata Republica, si come poi da gli stessi libri della Politica si fara chiaro. Douẽdosi hor solamente auertire, à maggiore intelligenza della diuersità, & unione, che han no insieme questi libri; qualmente questa humana filosofia dimandata etiamdio attiua, come quella, che hà il suo fin nell'operare, à differenza d ella contem-*

A platiua

platiua, la quale hà il solo sapere per ultimo segno; quatunque tutta sia ristretta, & regolata sotto il methodo della facultà Politica; non dimeno riceue anchora una accommodata diuisione di tre parti principali; si come puo il discorso dell'huomo essere parimente di trè maniere: cio è, ò per conto d'un solo; ò per conto di molti, de quali sieno alquanti insieme congiunti; ò per conto di molti per lo piu adunati à far uita commune. Risultando dal primo membro quella parte di filosofia, che è detta morale dal trattato de costumi, che constituiscon l'huomo in se stesso uirtuoso. Et dal secondo membro prouenendone il trattato della casa, la qual contiene l'union di molti huomini descendenti dalla medesima stirpe, à cui il nome d'Economica, dalla casa, s'è attribuito. Et dal terzo membro finalmente deriuando il trattato della città dimandato Politica, dalla moltitudine d'huomini ridutti insieme sotto certa communanza. nel qual trattato poi s'includono gl'altri duo molto conuenientemente, come quelli, che contengono la consideratione dell'huomo, & della casa, che sono membri, & parti necessarie per constituire la Republica, como si potrà meglio intendere al proprio loco ne ragionamenti, che si faranno della città. Tale adunque è stato il disegno, & l'intendimento di questo gran Filosofo intorno l'humana filosofia: & l'artificio, ch'egli ha usato in disporla, & trattarla, non merita in modo alcuno esser tenuto secreto, ouer trapassato con silentio. Perche, lasciando al presente da parte i particolar discorsi della Città, & della casa, & riuolgendo il parlare à libri morali, diciamo primieramente, come non è stato senza gran mistero, che'l principio di questa filosofia s'appoggiasse al ragionamento della felicità dell'huomo. Per che, essendo molto difficile & faticoso il uiuere, & operare come conuiene à uero uirtuoso, per lo gran contrasto, che suole ordinariamente essere tra l'appetito carnale, & la ragione, bellissima arte è stata, l'hauer prima, che si manifestassero l'opere, alle quai l'huomo buono, & prudente è obligato, desto l'ingegno nostro, & inuitata la uolunta dall'obietto della nostra beatitudine; monstrando in questo consistere il nostro sommo bene, & ogni nostro uero contento, in guisa tale, che per acquistarla, niuna cosa può esser tanto difficile, & faticosa, che guidati, & scorti da vn fine tanto importante non la giudichiamo per facile, & ageuole da mettere in essecutione. Il qual ordine è molto conforme anchora alle attioni dell'huomo prudente, alle quali sempre antecede la cognitione di qualche proprio fine, che lo induce, & moue all'operare. Oltre à ciò, si come nelle scienze, con bella ragione, s'osserua d'introdur prima l'huomo nella cognition delle cose piu facili, & più soggette à nostri sensi, & da queste si solleua alla contemplatione delle cose più difficili, & lontane (si come per tal rispetto tocchiamo prima la filosofia naturale, la quale hà per suo fine di fermarsi nelle cose sensate, & quindi ascendiamo alla contemplation delle cose piu occulte, & diuine, che comprendono in se la uera Theologia) cosi, Aristotile, mosso da simigliante ragione, conoscendo essere duo

gradi

gradi differenti di felicità; una assai piu facile da conseguire, & piu commune la qual consiste in attioni di commerci, & traffichi humani, & ciuili propri del la uita attiua; & l'altra piu difficile communicata à pochi, come quella, che hà piu del diuino, & appartiene alla uita contemplatiua, uolle prima instituirci nella felicita attiua, & pascerci della cognitione di questa beatitudine, accommodandosi in questo alla nostra humanità; indi a poco à poco condurci à conoscere la suprema felicità, che è posta nel contemplare. Per questo, della uirtu, & qualità buone, le quali possono hauer luogo in noi, prima ha parlato, che si sia condutto à discorrere sopra la felicità contemplatiua. Della quale, nell'vltimo di questi libri morali, si riseruò à trattare, non senza molto giudicio, oltre ad altre ragioni, per questa anchora; che, non potendo esser goduta la felicità contemplatiua, se non da chi sia ben regolato ne gl'affetti carnali, & dotato di tutti i buoni costumi (al che le sacre lettere anchor s'accordano) non era se non conuenientissimo mandarle inanzi la cognitione di tutte quelle qualità de costumi, & virtù intellettiue, che si ricercan per metter degnamente in atto la vera vita contemplatiua, alla qual si cerca, come ad vltimo, & miglior fine di condur l'huomo. Dunque sauissimo è stato il consiglio, & artificiosissimo il methodo osseruato da questo grã filosofo, in trattare inanzi alla contemplatiua, della felicita accommodata alla uita attiua. Della quale, hauendo nella sua definitione fatto palese, qualmente ella era fondata nell'opere uirtuose: & essendo da quel ragionamẽto passato a dir delle virtu perfette, prima, che dell'imperfette, & prima di quelle che appertengono à i costumi nostri, che di quelle, che cõsistono nell'intelletto, conducendo finalmente i suoi discorsi alla considera tione della felicità comtemplatiua, in questa pose, & concluse l'ultimo stato della nostra perfettione. Et conoscendo appresso la malitia, & fragilità humana quanto fosse ribelle all'opere virtuose, passò à trouare la necessità delle leggi, per cui mezo sotto il freno della paura & delle pene, & sotto lo stimolo de premi & degli honori, determinò, che si douesse instituire la città. Al ragionamento della quale, in questo modo, con marauigliosa arte peruenuto, preparato già il campo à libri della Politica, pose fine à discorsi delle uirtù, & della felicità dell'huomo priuato. Ma questo discorso, che insin qui da noi si è fatto, per discoprire in generale l'artificio seruato da Aristotile intorno l'ordine della filosofia pertinente a costumi, descendendo noi à cose piu particolari, si renderà tanto piu chiaro, & illustre. Si come, in questo, massimamente riluce la grande architettura dell'ingegno suo, col qual seppe con marauiglia addattare la materia al fine dell'opere, ch'esso componea: che, douendo parlar della felicità humana, & de costumi, & delle virtu, le quali sono cose proprie dell'huomo, accommodò i ragionamenti alla capacità de gli huomini atti però all'uso della ragione, con toccare i piu famosi pareri, così quelli de volgari, come quelli de piu nobili intelletti. Et questo, per fermare sotto il giudicio naturale de gli huomini, questa sua

dottrina, la quale, in questo modo, soauissimamente spiegata, viene ad hauer per suo principal stabilimento il parer de gli huomini buoni, & prudenti; tal che non è alcuno, il qual habbia intelletto regolato da retta ragione, che non sia per riceuerla, & approuarla per vera. Nel ragionar poi delle virtù osserua lo stile da lui dimostrato ne primi testi della fisica, ciò è di parlar prima generalmente, et poi in particolare delle cose, che è quanto à dire, abbozzar prima la cognitione di quello, che cerchiamo di sapere, indi à parte à parte ripulirlo, et ispiegarlo; la qual via, si come à noi è naturale, così da questo gran Filosofo è stata osseruata in tutto il corso della filosofia, & nell'altre opere sue. Onde in questi libri ragiona primamente delle virtu morali in generale, mostrando nel secondo libro, (dapoi hauer gia parlato della felicità nel primo) da qual fonte, et da qual principio le virtù procedano dentro il nostro animo. Et ritrouando la virtù morale essere vn' habito generato nell'animo dall'uso osseruato nel viuer nostro, il qual habito fondato nella forza dell'elettione, cagione è di farci trouare la mediocrità, che consiste tra'l difetto, et l'eccesso delle passioni et attioni nostre, per conseguente, scopre come la virtù morale è vna certa mediocrità, et fà palese i nomi delle virtù, et de i vitij contrari. Et essendo da lui gia stato presupposto la virtù essere vn'habito elettiuo, però entra nel terzo libro à parlare dello spontaneo, et non spontaneo, et dell'elettione, mostrando quello che fieno: et ciò per stabilire, che l'opere fatte da noi secondo la retta ragione come, proprie nostre, ci fanno acquistar laude & honore: Et per contrario le fatte sotto falsa ragione, ma col libero consentimento nostro, non per passione ò ignoranza alcuna, sono esse parimente all'huomo assegnate per attioni sue proprie, delle quali acquista meritamente biasmo, et castigo. Posti questi fondamenti, passa Aristotile nel terzo medesimo libro à parlar delle virtù morali in particolare; cominciando prima da quelle, che hanno maggior congiuntione con l'ordine del la natura, si come è la fortezza, & la temperanza. Da poi, nel quarto libro discorre sopra l'altre virtù, le quali piu dipendono dal consiglio humano, si come la liberalità, et la magnificenza, la magnanimità, & altre simili. Et dichiara quello che ciascuna di queste virtù sia; osseruando vn tal ordine, prima di scoprir il proprio soggetto, nel qual hà da impiegarsi ciascuna virtù, da poi il modo, nel quale ella si esercita con tutte le adherenti proprietà; mirando oltre à ciò sempre à pigliare della materia appropriata à ciascuna virtù, quella parte à punto, nella quale consiste difficultà in essequirla; conciosia cosa che alla uirtù, cosa degna per se di somma lode, non altro, che impresa di cose difficili et importanti conuiene. Egli poi nel Quinto libro separatamente tratta della giustitia, per esser questa virtù applicata all'huomo, con aggiunta della Republica, tal che l'huomo non può esser giusto senza hauer relatione à cittadini, in pro de quali hanno da operarsi gl'atti giusti. Et sopra questa materia varie, et belle difficultà nascono pertinenti à i trafficbi, & à commerci humani. Così, hauendo nel

do nel Quinto libro dato compimento al trattato di tutte le virtù perfette morali, entra nel Sesto à parlar delle virtù intellettiue, collegandole artificiosamente insieme tutte, cosi quelle, che sono proprie dell' intelletto dedicate al solo sapere, come quelle, che indrizzate sono ad alcuna estrinseca operatione, come è l'arte, et la prudenza vero perpendicolo, & regola di tutte le virtù dependenti da i nostri costumi. Hauendo finalmente trattato di tutte le virtù perfette, cosi morali, come intellettiue, nel Settimo prende la materia di quelle qualità, che non sono ne perfette virtù, ne compiti vitij, si come è la continenza, l'incontinenza, la fermezza, & la mollitie d'animo; sopra le quali fa molte belle considerationi, per lo ritrouarsi massimamēte i piu de gl'huomini inuolti tra queste buone, ò male qualita, in maniera che ben pochi si trouano intieri virtuosi, ne perfetti vitiosi. Et insieme, per esser queste qualita dedicate propriamēte all'atto del piacere, et dispiacere, aggiunge nell' istesso libro il ragionamento della voluptà, per farci conoscere, come ella è per se cosa buona, quando conueneuolmente s'usi, si come per cōtrario, chi mal l'usa ne vien biasmato; et tali sono gl'incontinenti, et intemperati. Et per che l'amicitia non può stare senza qualche appoggio della virtù, & è pur cosa buona, et desiderabile hauer de gl'amici, dell'amicitia appresso aggiunge duo bellissimi libri, L'Ottauo, e'l Nono: tirandoci per questa via à conuenir seco ageuolmente, in quel che poi piu apertamente ci mostra nella Politica; ciò è, che l'huomo è nato per uiuere in compagnia d'altri huomini, essendo tutte le città vn'adunanza, et vna compagnia, et amicitia d'huomini, i quali partecipano insieme d'un'istesso publico bene. Vltimamente nel Decimo libro, per discoprire la vera et perfetta felicità con legiadri discorsi tratta di nouo, non senza gran mistero, della volupta, per applicare alla perfetta felicità piacere corrispondente, et perfetto. Il che consiste nella contemplatione, senza dubbio; nella quale, piu che in altra cosa, l'huomo s'assimiglia à Dio. Et à questo fine, per ciò conuiene, che l'huomo tutti i suoi beni, et le operationi sue, et i suoi desiderij indrizzi per farci, il piu che lecito gli sia partecipe della contemplatione, et in quella riposarsi cō tutte le forze, à fine di godere tāto piu della beatitudine conforme alla parte nostra principalissima, che è l'intelletto, col quale rappresentiamo l'imagine, et la similitudine di Dio.



Argomento del Primo Libro.

O Intendimento di Ariſtotile in queſto Primo libro dell'Ethica, è d'inſegnar quello, che ſia la felicità, alla quale, in queſta vita terrena l'huomo poſſa aſpirare, ſecondo la via Ciuile, & indirizza il principal ragionamento alla vita attiua, per eſſer piu commune a gli huomini, riſeruandoſi nel Decimo libro, à dire della beatitudine propria de contemplatiui. Et per che entrar in materia di tanta importanza, ſenza prima ſuegliar, & preparar l'intelletto dell'uditore all'intelligenza del ſoggetto, di cui ſi tratta, non conueniua all'artificio, qual è ſolito d'uſare queſto Filoſofo nell'altre ſue compoſitioni, pero nella prefation del libro manda inanzi diuerſe belle conſiderationi, & preſuppoſiti, quali ſeruon molto all'obietto principale della preſente opera. Onde noi, per ſcoprir tanto meglio l'ordine & il progreſſo, che qui ſi ſerua, poi che la diuiſione è vn'inſtrumento tanto celebrato, per eſſer molto utile coſi per manifeſtare le ſcienze, come anchora per conſeruarle piu ageuolmente nella memoria, per tanto diſtingueremo queſto libro in tre parti principali, et queſte inſieme partiremo in diuerſi capi. Dunque della prima parte (la qual è maniera di proemio ſimile à quelli che il medeſimo autore manda inanzi ne principij della Retorica & Metafiſica, à fin di ſcoprir con certo general diſcorſo l'inuiamento, che s'ha da tenere nel trattar queſte dottrine) ſaranno ſei capi. Nel primo de quali ſi preſuppone, come l'huomo per inſtinto naturale appetiſce, & procura vn ſommo bene come vltimo ſuo fine. Nel ſecondo ſi moſtra qualmente la conſideratione di queſto ſommo bene appartiene al Filoſofo Ciuile nominato altramente il Politico. Nel terzo ſi dichiara de gli huomini quali ſieno non idonei vditori di queſta ciuile profeſſione. Nel quarto s'inſegna la maniera, che ſi ha da tenere per imparar queſta filoſofia morale, moſtrandoſi come queſte coſe humane s'hanno à trattare con modo facile, & probabile fondato nel retto giudicio dell'huomo prudente. Nel quinto capo ſi toccano diuerſi pareri circa la felicita, che ſi ributtano come falſi. Nel ſeſto & ultimo capo ſi confuta l'opinione di Platone, la qual era, che ſi doueſſe trattare del ſommo bene ſotto l'Idea ſeperata dalle noſtre attioni. Nella ſeconda parte principale poi del libro (hauendo gia l'autore ſcoperto il ſuo proponimento, & la ſtrada ch'intende voler ſeguir in queſta dottrina) entra poi ſecondo la norma del ſuo proprio giudicio à parlar della felicita humana, di che ſaranno vndici capi. Nel primo ſi mandano auanti alcuni ben fondati preſuppoſiti, da quali ſi raccoglie la definitione della felicita, la qual poi ne gli altri capi ſi ua eſſaminando, & confirmando per vera con probabili diſcorſi. Perche nel ſecondo capo ſi fa chiaro, che conuenientemente la felicita ſia collocata nell'attioni, che ſono i veri beni dell'animo noſtro. Nel terzo, che il ben fare, e'l ben uiuere, & ogni noſtro contento ſi riduce ſotto la detta definitione. Nel quarto che i beni del corpo, & quelli di fortuna non s'hanno da eſcludere dalla felicita. Nel quinto, che la felicita, & proſperita non ſono il medeſimo. Nel ſeſto, che le diſauenture mediocri non leuan la felicita, come le grandiſſime la poſſon ſopire, & impedire. Nel ſettimo che i fanciulli, & le beſtie non ſi poſſono propriamente dimandare felici, ne infelici. Nell'ottauo che ragioneuolmente la felicita è poſta al loco di atto, & non di potenza. Nel nono che per lungo ſpacio, & infino all'ultimo della vita di ciaſcuno s'ha da riguardare per hauer certezza della felicita d'alcuno. Nel decimo ſi dichiara quanto importano alla felicita, o infelicita de morti le coſe deuiui loro attinenti. Nell'undecimo, & vltimo capo ſi moſtra come alla felicita coſa tāto rara, & diuina, cōuiene propriamente il titolo d'honore, & nō quello della lode. Nella terza & ultima parte principale del libro Ariſtotile inſegna, come al vero politico, ch'è quello, il quale ſtudia d'ordinar le citta ſotto ottimo, & uirtuoſo fine appartiene il carico di parlar delle uirtu humane, le quali parte ſono morali, & parte intellettiue, in che terminādo il preſēte libro apre il camino a ragionamēti de libri che ſeguono

DELLA

DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIBRO I.

Che l'huomo per natural instinto appetisce per ultimo suo fine vn sommo, & determinato bene.

CAPITOLO I.



O SA certa è, che l'huomo in tutte le dottrine, & arti, & in ogni attione, & elettione procura sempre ottenere vn bene, al quale, come à fine suo, è inclinato, reputandolo à se stesso buono: si come il Logico insegna vna norma generale del discorso humano, per valersene nelle scienze particolari: et s'affattica per far la tela il tessitore: il Capitano combatte per amor della vittoria: & il mercante, per arricchire, s'appiglia ad vna vita trauagliosa. Però ben dissero gli antichi Saui il bene esser quello, che è desiderato da tutte le cose. Perche, non è l'huomo solo quello, che habbia questo instinto naturale di desiderare certo proprio bene: ma in tutti gli altri animali anchora, & nelle piante, & in tutte l'altre cose inanimate, secondo che ciascuna partecipa dell'essere, è medesimamente inserto, da chi le diede l'essere, vn'appetito di conseruarsi, il piu, che puo, nella sua natura, si come vediamo, che gli animali bruti mossi da loro appetiti, seguon le cose gioueuoli, & fugon le nociue. Et le piante nel buon terreno, piu volentieri, che nel cattiuo distendon le radici: & in fine gli Elementi con facilità inclinano alle proprie stanze, & fanno gran resistenza, per non esser cacciati fuori de lor cofini naturali. Et come che poi varie sieno l'arti, & diuerse le scienze, & le elettioni, & negotiationi de gli huomini, di qui ancho varii, & diuersi fini si ritrouano, de quali alcuni s'inuolgono nell'istessa operatione, qual è il filosofare, & altri se ne stanno con l'opera, che sopragiunge dopò l'operare, la qual è sempre migliore dell'operatione, che precede, si come è la casa, che rimane dopo il fabricare. Ma per che'l ueder, che gli huomi

ni procurano vn fine per vn'altro fine, & questo, per un'altro, potria far parere; che'l progresso degli affari, & fini humani andasse crescendo in infinito, però è principalmente da stabilire; che si come si vede, che i fini di diuerse opere si riducon sotto di altra facultà, il cui fine è sempre piu eleggibile, come quello, al quale altri fini si sottopongono(si come per essempio l'arte del freniero si sottomette à quella di caualcare,& questa è ordinata alla militia, la quale riguarda la conseruation della Republica)cosi ancho sia vn sommo bene, & vltimo fine regolato dalla norma di una principalissima facultà, nella quale tutti gli altri fini s'impiegano,& si adempiono, & in cui il nostro appetito necessariamente s'hà da acquetare. Altrimenti ne seguirebbe, che in vano fosse impresso in noi quello instinto naturale, che ogn'uno proua in se stesso di esser tirato verso di ottimo, & determinato fine; il che nõ s'hà à dire, per esser contra l'ordine di natura il far cosa alcuna in darno.

Che la consideratione del sommo bene, cosa molto vtile da sapersi, appartiene al Filosofo Ciuile nominato il Politico.

CAPITOLO II.



FAtto questo presupposito, & volendo noi trattare del nostro sommo bene, diciamo primieramente, come questa consideratione sia molto vtile per auertire, & inanimar l'huomo ad indrizzare il corso della sua vita,& accõmodarlo al fine del ben suo, à quella guisa, che'l balestriero conosciuto il bersaglio, nel qual habbia da saettare, in esso poi cerca inuestire il colpo. Diciamo appresso, che non può essere questa cõsideratione d'altra facultà, che della Politica architettonica, & principalissima consideratrice di tutti i fini humani, la quale, si come riguarda tutto quello, che conuiene alla Città,cosi di tutte le sciẽze, & arti,& professioni, che hãno loco fra gli huomini piglia cura, & mette ordine in tutte loro, essendo intendimento di questa filosofia,la quale acconciamente si puo dire humana, di scoprire, & insegnar la strada di acquistare non solamente il bene, che rende beato un'huomo solo, cosa in uero molto preciosa, ma quello anchora d'una moltitudine, che viua sotto le medesime leggi; il che è tanto piu bello,& piu diuino, quanto in piu i molti auanzan ad un solo. La onde anchora, la presente consideratione. che sarà de i costumi, serue come principio della Republica ben instituita, hauẽdosi qui à vedere; quali conditioni si ricerchino, per far l'huomo virtuoso, da che ne diuerra poi il contemplar qual sorte d'huomini voglia hauer la Republica ordinata sotto ottimo fine.

Delli non idonei ascoltatori della scienza Ciuile.

CAPITOLO III.


A prima, ch'entriamo in questa impresa, alcune cose, che sono di molta importanza si mandaranno inanzi, per maggior lume della presente dottrina. Et prima è da sapere, che i giouanetti non sono atti uditori di questa scienza. Prima per non esser auezzi all'attioni, & à gouerni, de quali la Politica intende trattare, che gia non è dubbio, che l'huomo non è buon giudice, ne uero conoscitore se non di quelle cose, delle quali è instrutto. Dapoi anchora, per che ordinariamente i giouani sono usi di uiuere secondo l'appetito carnale, & non secondo la ragione. Onde ancho non vi sono atti gl'huomini già maturi d'età, quelli dico, i quali sono auiluppati nel laccio delli affetti, si come sono gl'incontinenti, & tanto meno gl'intemperati. perche è mestiero hauer l'animo ben composto, à chi vuol veramente trar frutto di questa Filosofia, la qual ha per suo fine l'operar bene, & non solamente il sapere.

Della maniera, che s'hà da tenere per insegnare, & imparare la scienza Ciuile.

CAPITOLO IIII.


N'ALTRO auertimento è, che in questa facultà non s'hà da aspettare nell'insegnar lo stile usato in altre scienze piu stringate, & piu recondite; si come sono le matematiche, nelle quali i maestri & li scrittori sogliono adurre ragioni di tanta efficacia, che chi non è ostinato, è sforzato à confessar per uero quello, ch'essi insegnano. Et pero questi tali anchorà vanno molto ristretti ne i loro discorsi, & osseruan con gran religione certi loro termini scientiali, & di raro, ò non mai escon fuori delle ragioni necessarie. Qui all'incontro, non si potendo hauer ragioni dimostratiue, & necessarie, la presente dottrina si valerà delle probabili. Et per insinuare il vero nella mente delli idonei ascoltatori discorrerà per tutte l'apparentie, ne si obligarà à quelle strette leggi, che si osseruano in altre scienze, douendosi qui proponer le cose in modo tale, che uengan facilmente intese, ciò è con parole chiare, & con periodi in qualunque modo distesi, senza punto attendere alla tanta strettezza de discorsi. Et à procedere in questa maniera è cagionata la Politica, dall'hauer fondata la dottrina sua, nel parer de gli huomini; ben però in quello de buoni, & prudenti. Onde non può metter mano à ragioni dimostratiue, ne staccarsi molto dalle opinioni communi. Anzi che, per la gran uarieta, & inconstanza delle

opinioni, & uoleri humani, per li quali alcuni non appetiscon altro, che danari: altri sono in tutto dati à gli honori: altri à i piaceri del corpo, & altri seguono altri diletti, ne auiene, che le cose belle auertite, & osseruate ne buoni gouerni, per essere poco certe presso alla generalita de gli huomini, uengon stimate da alcuni solo institutioni fatte à nostro beneplacito, & non tali per sua natura, le quali nōdimeno sono naturalmente belle, & buone, & sole il certo ricetto della nostra uera contentezza. Et per tali saranno molto ben credute da gli huomini saggi, & buoni, & da se intendenti del uero; & di che ancho saranno capaci, & persuasibili quelli, i quali hanno l'animo ben disposto, per imparar da gli altri quello, che da lor stessi non sanno. Et questi insieme con i primi saranno attissimi per formare una perfetta Republica. Si come per contrario, quelli, che non conoscon da se il uero bene, ne ancho si curano d'impararlo da altri, sono (si come disse Hesiodo) inutili affatto: & però, come peste s'hanno à cacciar fuori delle buone Città. Però l'huomo, il qual si uoglia ben disciplinare in questa facultà della Politica oltre alla buona dispositione, che conuien hauere uerso la uirtù, deue appresso usare certa discretione, la qual non può stare totalmente senza qualche esperienza delle cose humane, nell'intendere le propositioni, & le sentenze, che qui sarāno proposte, non le tirando à quel rigore, & strètta determinatione, che si ricerca in altre scienze, si come habbiamo gia detto delle matematiche, per che le cose ancho contenute ne presenti discorsi, nō sempre, ma nel piu s'hanno à uerificare. Et in somma, per principio di questa dottrina basterà hauer la cognitione, & la uerità dell'effetto, ciò è, sapere il quia, per conto delle considerationi, che qui si faranno, non essendo bisogno cercare altra cagione, & il perche di quello, che si proporrà per buono, & bello, secondo la norma, & giudicio dell' huomo prudente, bastando per ottener la certezza della uerità di queste tai cose, che l'uditore s'acqueti alle semplici, & pure definitioni, che qui si daranno: le quali però senza alcun dubbio, sarāno approuate per buone, & per uere da coloro che sieno ben disposti, & auezzi à uiuere uirtuosamente. Anzi che dall' isperiēza, & cognitione, che hanno gli huomini ben disposti uerso la uirtù, delle cose giuste, & honeste, & d'altro, che appartenga alla facultà Politica, noi pigliaremo principio di caminar uerso quello, che cerchiamo di sapere, & di ridurre sotto quel Methodo, di cui è capace la filosofia Ciuile. Et questa fia à punto la strada da noi usitata di procedere dalle cose à noi più uicine, come più manifeste, anchor che posteriori sieno nella generatione per arriuare alla notitia de principii, li quali ci sono incogniti, per esser lontani dal nostro senso. Perche se bene nelle scienze si può ancho cominciare di principii, & da questi descendere alle cose inferiori, che loro

conseguono

conseguono; à noi nondimeno assai più piace l' altra uia, come quella, che è di camino più facile, & più conforme alla capacità nostra, & massimamente nel subietto presente de nostri costumi, & della felicità nostra: onde da gli atti & da gli obietti propri humani, sotto la regola, & giudicio de buoni & prudenti huomini, caminaremo uerso la cognitione de principii, che sono gli habiti delle uirtù, & della felicità humana, la qual risulta dalle operationi de gli habiti uirtuosi, si come poi si sara chiaro.

Delle varie, & non vere opinioni circa la felicità humana.

CAPITOLO V.



MA per tornare al sommo bene, che habbiamo supposto esser l'ultimo di tutti i beni à noi humanamente appropriati, diciamo più oltre, per introduttione delli seguenti ragionamēti, come appresso d'ogn'uno è nominato in un medesimo modo, cio è felicità, la qual poi in che cosa sia posta, n'è uariamente diuisato. Perche la gente bassa, & seruile (in cio pessimamente giudicando, & forsi ingannata dal ueder i grandi, & i potenti, per li più dati alle uolutà, pensa consistere il sommo bene nella uita sardanapale: à quali segue, che fra la uita loro, & quella delle bestie non sia alcuna differenza. Più tolerabile è l'opinione di quei Cittadini, i quali ripongon la felicita nell'honore. Ma ne ancho la intendon bene questi tali; perche questo atto d'honore non è in potere di chi lo riceue, ma in arbitrio di quelli, che lo fanno: oltre che l'honore non è l'ultimo nostro fine, poi che molti lo procuran sol per parer huomini buoni, & ualorosi, sendo in uso, che à questi tali, si come conuiene, cosi anchora si faccian gli honori. Non è ancho da dire, che la felicità si ponga nella uirtù; perche molti hauendo l'animo ornato di belle qualità, posson lasciar di far opere uirtuose, ò per difetto de beni di fortuna, ò per infirmità, ò perche dormano, ó perche sieno grandemente oppressi dalle miserie humane. Souerchio è parlare di coloro, i quali pensano la felicità nostra consistere in acquisto di molti danari, essendo chiaro, che questo appetito, si come è uiolento, per caminar, sempre uerso infinito, & percio noioso fine, & niente amico della natura, la qual molto si contenta d'hauer quello, che basti per la necessità della uita: cosi ancho induce l'huomo à far infinite frodi, & uiolentie, oltra che le ricchezze non per se sole, ma per dispensarle, & per ispenderle, & per conseguir altri fini, si uogliono ueramente procurare.

Che l'Idea

Che l'Idea, nel modo proposto da Platone, non è à proposito per trattar del sommo bene.

CAPITOLO VI.



N qual cosa adunque diremo noi, che sia posta la felicità humana, se in alcuna delle cose dette non si troua? ò forsi non è ella? Certo dassi la felicità dell'huomo, & in che cõsista noi andremo poi scoprendo, se prima haueremo auertito, che Platone, il qual pose l'Idea, & un ritratto separato di molte cose, che habbiamo qua giu in terra, ha medesimamente posto l'Idea del sommo bene separato dalle nostre operationi; la qual Idea (per dar loco alla uerita, à che siamo più tenuti massime come filosofi, che di cõpiacer à qual si uoglia amico) nõ si puo sostener per cosa uera, si come in altri proponimenti di filosofia piu alta, si è dimostro con molte ragioni; oltre che quando ben ella si trouasse, non però seruirebbe punto al nostro proposito, il qual è di trouar la certezza di quel sommo bene, che in questa uita terrena da noi si può naturalmente procurare, & ottenere. Et se pur ad alcuno paresse, che la notitia di questo essemplare posto da Platone potesse giouarci, per renderci piu capaci à intendere il nostro particolar bene, all'incontro diremo, che tant'altre arti, & scienze indrizzate à certi lor beni si sono pur ordinate, & ridutte à buon termine, senza dare una minima opera all'Idea. Et nõ è gia uerisimile, che tanti huomini, per tanti secoli si sieno ingãnati, in tralasciar l'Idea, s'era cosa, che giouasse per compor l'arti, & le scienze, in che hãno posto mano. Oltre à che non si può ancho mostrar alcun certo giouamento, che arrechi questa Idea à gli huomini; perche altro è considerar le cose in uniuersale, & in astratto, come l'Idea richiede, & altro metter mano all'operationi particolari, come sogliano far tutte l'arti, & professioni, che hanno per soggetto loro qualche fine. Però uediamo, che'l Medico non procura altra sanità, che quella, che fa in proposito dell'infirmo, che ha sotto la sua cura; ne il capitano mira ad altra vittoria, che à quella, che uoria ottenere, contra de nemici ordinati con tanto essercito, & accampati in tal, ò tal loco; & cosi nel resto dell'attioni humane. Per il che, lasciando da parte questa Idea, consideraremo quella felicità, che da noi, qua giù in terra, si può maneggiare con fatti, & con parole.



Alcuni presupposti, da quali si raccoglie la defin'tione della felicità humana.

CAPITOLO VII.



ORA, per saper quello che sia la nostra felicità, mandaremo manzi alcuni ueri, & certi presupposti, da quali la sua definitione raccoglieremo. Et prima diciamo; che, se ogni fine, che sia uero, & non apparente fine, è buono (si come gia in fino da principio è stato presupposto) conuiene, che ottimo, & perfettissimo fine sia quello, il qual sia dotato di queste tre importāti conditioni. L'una è, che sia cotal fine, che per se stesso, & nō per altro rispetto, & sempre, & non per qualche tēpo sia desiderabile, & eleggibile in modo tale, che l'altre cose, & gli altri fini, per cagione di tal fine, si cerchino, & procurino la seconda conditione è, che, si come questo fine è cosa perfetta, cosi ancho deu'essere (benche solo fosse) cosi sufficiente, & colmo di bene, che renda la uita dell'huomo desiderabile, & eleggibile per se stessa, senza hauer bisogno d'altra cosa. Essendo però conueniente, che l'huomo, si come ha da far uita non già solitaria, ma in compagnia d'altri, cosi anchora (insino però ad un certo segno) soggiaccia à gli interessi de padri, & de figlioli, & d'altri parēti, & de gli amici, & in fine di quella citta, della qual è membro: si che per essere cōpitamente felice, deue hauer sufficienza tale, che possa sodisfarà tutti questi rispetti, si come il decoro, & l'honesto ricerca. Et questo diciamo, per esser nostro proponimento trouar, & disegnar la felicità dell' huomo ciuile; si come parimēte l'huomo è nato animal communicatiuo, & atto alla cittadinanza, si come poi in altri piu opportuni ragionamenti si fara chiaro. La terza, & ultima conditione appropriata all'ottimo, & ultimo fine di tutti i fini è, ch' egli sia tale, che, perche molte & diuerse cose uengon stimate buone, (essendo buoni i beni dell' animo, quelli del corpo, & quelli della fortuna) nō accōpagnato da qualche altro bene, nō resti però di non esser per se solo, eleggibile & desideratissimo: non essendo poi ancho inconueniente, che aggiunto à lui qualche altro bene, cresca maggiormente di perfettione. Hora, queste cosi rare, & tanto priuilegiate conditioni, parmi d'indouinare, ch' ogn' huomo di sano intelletto sia per accōsentir in approuarle per proprie della nostra felicità: come quella, che è fine sufficiente, & basteuole da se solo, & ultimo termine, in cui s'include tutto quello, che noi uorremmo, ouero potremmo fare. La felicità adunque sarà quel bene, il qual sempre, & per se stesso è desiderato & per cui gli altri fini si procurano: si com' è chiaro che noi desideramo la sanità, & honori, & ricchezze, & hauer buon' intelletto, et ogn'altra cosa bona, non per altro, che per essere contenti, & felici. Appresso la felicità

fia quella

sia quella, la qual rēde l'huomo sufficiente à menar uita bramata, senza huo po hauer di altra cosa; perche chi è felice, come potrà essere bisognoso di cosa alcuna per uiuer in quel modo, che conuiene? Finalmente la felicità posta in paragone di qual si uoglia altro bene, per se sola, sarà eleggibile, & desideratissima sopra tutte l'altre cose; la qual nondimeno, poi che in uari, & diuersi gradi si stende lo stato della felicità, non sarà inconueniente alcuno, che, accompagnata da qualche particolar bene, cresca anchora lo stato suo di perfettione. Volendo noi quindi inferire, che, se bene la felicità nostra è posta propriamēte nell'operationi uirtuose fatte secondo la debita pienezza di perfettione, ella non dimeno, potendosi trouare & maggiore, & minore prosperità di beni corporali, & di quelli di fortuna, accompagnata da maggior abondanza di cotai beni, potra medesimamente esser maggiore, non lasciando però d'esser felicità, in qualunque sufficienza di uita uirtuosa ella si troui. Per il che, sarà uero questo primo presupposito, che la felicità nostra è cosa ottima, & per se stessa eleggibile, & sola sopra tutte l'altre cose sufficientissima, per far satollo, & contento l'animo nostro. Secondariamente poi è da sapere, che il fine, & la perfettione, & la felicità dell'huomo s'ha da trouar fra l'attioni proprie dell'huomo, in quanto è huomo; si come medesimamente di tutte l'arti, & delle cose naturali il bello, il buono, & la perfettione si de osseruare nelle proprie ben fatte loro operationi: perche chiaro è, che la perfettione del freniero non consiste in altro, che in far bene i morsi, & la uirtu del cauallo in questo si considera, ch'egli corra bene. Et non è gia da dire, che dell'huomo, come huomo, si come del pittore, del tessitore, & de gli altri artefici, non sia una propria operatione, massimamēte uedendo noi in tutte le parti dell huomo, si come nell'occhio, ne piedi, & nell'altre parti, certe proprie operationi, alle quali ciascuna parte è intenta per far l'officio à lei assegnato dalla natura. Però è da uedere quale sia la propria, & natural operatione dell'huomo, perche da questo anchora noi uerremo à conoscere la felicita sua. Certo nō diremo, che l'operatione propria dell'huomo sia il uiuere, perche questo è ancho cōmune alle piante: ne ancho il sentire, che si troua parimēte nel bue, & nell' altre bestie: onde resta, che propria operatione dell'huomo sia quella, ch'ei fa mediāte l'uso della ragione, la qual fra mortali nell' huomo solo si troua. Et puo procedere dall'huomo in duo modi: perche, oueramente l'huomo opera alcuna cosa prestando obedienza alla ragione, alla qual sottomette l'appetito, in che consiston tutte le uirtu morali, si come piu appieno si chiarirà poi, ouero essercita la sola, & semplice operatione della ragione, & dell'intelletto, si come quando discorre, ouero intēde alcuna cosa, da che ne deriuan le uirtu intellettiue. Dunque, in queste operationi fatte dall'huomo, sotto regola della ragione douerassi, trouare la felicità sua. Terzo, non già

mai

mai diremo,che la felicità habbia luogo nell'huomo,quando ei sia solamente idoneo à far le dette operationi, ma quando le faccia attualmente; auenga che l'atto, & non la potenza dia l'essere, & la perfettione alle cose. Quarto,potendo l'huomo far operationi con la retta, & con la storta ragione, certo la retta ragione, & non la storta sia quella, che ci douera far conseguire la uera felicità. Quinto,potendosi fare l'operationi in un certo modo imperfetto, & ancho con la debita perfettione (si come sono alcuni cantori che cantano, ma non esquisitamente bene, & altri sono buoni, & eccellenti cantori) però la felicità, alla quale conuiene il titolo d'ottimo fine doura esser posta in attioni fatte sommamente bene, il che è tanto, come dire uirtuosamente, non uolendo la uirtu propriamente significar altro,che l'istessa perfettione delle cose. Da queste propositioni si raccoglie, che il bene dell'huomo consiste nell'attioni ben fatte dell'animo, che è quanto à dire nell'attioni uirtuose. Et se fra l'attioni humane ne sia alcuna, ch'auanzi di eccellenza l'altre, in questa anchora principalmente s'haurà a riporre la humana felicità; il che poi si mostrerà conuenire alla uita contemplatiua. Finalmente,perche si comprenda chiaro, quando l'huomo sia nel uero stato di felicità, & che operi bene non per una uolta, ma di suo uero costume, & con giudicio intiero, però si ricerca,che sia peruenuto a gli anni capaci dell'uso di ragione, & che habbia trascorso un cõueniente spacio di uita in far attioni uirtuose: auenga che a cosa tanto rara,& eccellente,quant'è la felicita, il poco, & l'angusto, & l'imperfetto disconuenga,douendo appresso chi uol esser ueramente felice, continuare fino all'ultimo giorno di sua uita, nelle medesime belle, & buone operationi. Onde, da tutti questi presuppositi raccogliendo noi la definitione della felicita nostra, diremo, che ella è il perfettissimo nostro fine, che consiste in operationi dell'anima, che usa bene la ragione,fatte esquisitamente bene,o secondo la uirtù morale,ouero secondo la uita contemplatiua, in corso di lunga, & perfetta uita.

Come con molta ragione, la felicità è stata principalmente posta nelle belle operationi dell'animo.

CAPITOLO VIII.



ORA, che habbiamo circonscritto il sommo bene fra i proprij termini suoi, come conuiene all'ordine della definitione (il che è stato a punto un'abbozzar la cosa, in quel modo, che sogliono i pittori, i quali disegnano prima di grosso le figure,che dipingono, & poi distinguendole con diuersi lineamenti,& colori, cercano d'illustrale, & condurle à perfettione) sarà officio nostro non in tutto difficile da prestare, di tirar da questo capo un bel filo di molte,& uarie

consíderationi

considerationi, dalle quali si renderà illustre, & grande l'opera della filosofia ciuile; in quel modo, che è ancho auenuto di tant'altre arti, & scienze: le quali, hauendo già hauuto buon principio, si sono poi dilatate, crescendo alla debita perfettione, mediante l'industria di questo, & di quello; sendo sempre stato facile, & quasi alla mano d'ogni mediocre ingegno, l'aggiungere alle cose trouate, & masſimamente in processo di tempo. Perche da una sufficiente, & ben tirata definitione di qualunque principal soggetto, non è dubbio cauarsi così gran prontezza da caminar inanzi, che non solo è facile poi à scorger quante, & quali sieno le parti, & le proprietà annesse, ma anchora il trattarle degnamente, sotto la norma del methodo principiato; si come apparira qui delle uirtù, & de uitii, & di tutti i beni così corporali, come esteriori, i quali commodamente si ridurranno in tessitura dell'opera presente, sotto la forma espressa della felicita nostra. Onde, poi che la definitione della felicità è qui principio di tanta importanza, che si può dir, che corrisponda in uirtu ben alla meta dell'opera, douendosi da questo principio condur il resto del trattato alla sua perfettione, ogni ragion uuole, che cō sommo studio si cerchi di fare, che la detta definitione resti capita, & impressa, come principio notissimo, & indubitabile. Il che però (si come gia habbiamo auertito) non s'ha à tentare per queį modi stringati di sapere ammessi in altre facultà: nelle quali d'alcuna definitione si può render la cagione con altra definitione. Si come (per essempio) dandosi la definitione dell'eclissi della luna, che sia la priuatione del lume di essa luna, si rende poi la cagione di questa definitione, la quale ha il luogo dello effetto, con un'altra definitione, che contiene il perche; con dire, che questo auiene per causa della terra posta in mezo fra il sole, & la luna. Ma la definitione hora data della felicità è dichiarante solo lo effetto, cio è, che cosa noi intendiamo per la felicità; & non habbiamo altra definitione da mostrare per modo di causa, che ella sia uera. Ma con tutto ciò, diciamo, che, se ben ella contien l'effetto solo, s'ha però da presupponere per uera, come principio indubitabile, à cui molto bene acconsentiranno (& questo sia il principal fondamento della sua certezza) tutti gl'huomini da bene; cagionandosi, & approuandosi tal principio nella mēte de buoni, dalla consuetudine della uita, si come altri principii, in altre faculta si prouano col mezo de sensi, & altri per uia d'induttione. Ma si potra pur ancho scoprire la definitione della felicità, star bene in quel modo, che si è proposta, discorrendo noi non solo per le cose, che uanno ordinatamente sotto la testura di questo principio; ma anchor in quelle, che possono parere più lontane; hauendo riguardo à quello, che hanno ragionato della nostra felicità gli antichi, così i saui, come i uolgari: & questo, per conuenir sempre il uero con il uero, si come la falsità si scopre ageuolmente

ageuolmente nella discordanza. Per il che primieramente si puo uedere, quanto bene corrisponda con la definitione data, la diuisiõ de beni uscita da gl'antichi, fatta in tre maniere; cioè ne beni dell'animo, quali sono la sapienza, & la giustitia: in quelli del corpo, com'è la sanita, & la robustezza, & in quelli, che sono detti beni di fortuna, come sono gli honori, & le ricchezze; hauendo i filosofi antichi reputati i beni dell'animo per li ueri, & principali nostri beni; il che molto concorda con la definitione della felicità, per noi, collocata nelle attioni ben fatte dell'animo: le quali medesimamente, per il parer de gl'antichi, come quelle che hanno il loco del uero, & ultimo fine (sendo tutti gl'ornamẽti, & le uirtù dell'animo destinate all'operare) conterranno in se la somma principale di tutti i nostri beni. Da che si comprende, come molto ragioneuolmenti nelle belle attioni dell'animo, & non in altro, che sia fuor di noi; si è collocata l'humana felicità, in quel modo che si è espresso nella sua definitione.

Che il ben fare, & il ben uiuere, il bello, & l'utile, & ogni contento humano si riduce sotto la definitione della felicità.

CAPITOLO IX.



MEDESIMAMENTE il ben fare, & il ben uiuere, che si suol tanto apprezzar da gli huomini, & tutto l'utile, & il bello, che si troua, & finalmente ogni contentezza appropriata all'huomo, si comprende nella detta definitione. Perche prima, senza dubbio, uiuono, & oprano bene quelli i quali secondo la retta ragione si reggono nelle loro attioni; il che habbiamo gia detto ricercarsi nella felicita; Conseguentemente poi, hauendo il uirtuoso il uero gusto, & il retto giudicio delle cose humane, come quello, il quale si gouerna col timone della ragione in tutti gl'atti suoi, nõ potrà operar, se non quello, che sia ueramente utile, & bello. Onde la felicità, che è posta nell'operationi uirtuose, hauerà sempre cõgiunto presso di se l'utile, & il bello, che si troua. Et finalmente, non potendosi dare la debita perfettione alle cose, se non da chi piglia diletto in operarle, però ne segue, che chi è felice, si come è tenuto a far l'attioni sue sommamente bene, cosi anchora uenga à godere vn sommo, & uero contento. Ne faccia qui difficultà, che i cattiui habbiano anchor i loro propri godimenti: Perche diciamo, che sono molto differenti i piaceri de buoni, & quelli de cattiui; i quali dal rimordimento della conscienza mala agitati, non possono goder interamente di cosa alcuna: la onde i piaceri de gli huomini da bene sono compiti piaceri, come ueri, & sinceri, & non mescolati di

cosa contraria. Da che si conclude, nella felicità contenersi tutto il bello, & l'utile, insieme con la giocondita, che humanamente si puo desiderare, & ottenere: non hauendo gia ella mai da se disgiunta alcuna delle dette cose; come pare, che uno soprastante all'oracolo di Appolline, in Delo, uolesse dar a intender alle genti, con una inscrittione affissa sopra la porta del Tempio, che dicea. In nessuna cosa si troua insieme il bello, l'utile, & il giocondo; ma bella si puo dire la giustitia, utile la sanita, & dolce la possessione di quello che si hà desiderato; sentenza, la qual non hà luogo nellâ felicita, la qual è colma insieme d'ogni bene.

Come presso alle virtù dell'animo poste in opra, i beni anchora del corpo, & quelli di fortuna non si escludono dalla nostra felicità.

CAPITOLO X.



OLTRE le cose dette, tutto quello, che à gl'huomini (ò siano i saui, ò siano i uolgari) pare, che hauendolo, sarianno felici, si riduce sotto la nostra definitione. Poi che prima, se alcuni, come furono li Stoici, hanno creduto la felicità star nelle uirtù morali, & nella prudenza, & nella sapienza, che sono beni dell'animo nostro, noi anchora in questi istessi beni l'habbiamo collocata, si come si è fatto chiaro per inanzi; non uolendo però noi, che la felicità consista in hauer solo le uirtù, si come altri hanno detto, ma nell'operationi fatte secondo gl'habiti uirtuosi: ricercandosi quiui l'operar bene, in quel modo, che fa mestiero nella giostra combattere ualorosamente, à chi uuole riportar la corona & il premio, che sia proposto al uincitore. Et se poi la moltitudine, come quella, che è in tutto intenta alle commodita, & à i piaceri carnali, & lontana dalle belle attioni, che hanno in se difficultà, & fatica, altro non par che procuri, per menar uita felice, che buona sanita, copia di ricchezze, numero de figlioli, & amici buoni, nobiltà, bellezza di corpo, honori, & altre cose tali, noi anchora ammettiamo nella nostra felicità tutti questi beni: auenga che noi non uogliamo, che, senza le richezze, si possa metter in atto la uirtù della liberalità, & molto manco quella della magnificenza, ne prouedere à gli urgenti bisogni de cittadini, ne inanimarli con doni all'osseruanza delle leggi: si come ancho confessiamo, senza la sanità non potersi filosofare, ne senza la robustezza del corpo militare, & sottētrare à i grã pericoli, per amore della patria; ne senza aiuto d'amici, ne senza gran potenza, dar capo alle grandi, & difficili imprese. Giouando appresso molto, per render l'huomo piu amabile, & piu stimato, la nobilta, & la

bellezza

bellezza corporale; perche quella è argomento della chiara uirtù de gl'antecessori nostri; & questa, oltre il decoro, & la giocondità che appare nell'aspetto dell'huomo bello, è ancho inditio, & incitamento da far credere, che l'animo, il quale sta nascosto dentro di un corpo cosi bello, sia nella beltà simile à quello, che si uede di fuori. Per il che noi non rifiutiamo questi beni del corpo, ne quelli estrinseci, che son chiamati beni di fortuna, anzi gli presupponiamo nel nostro huomo felice, reputandoli però beni instrumentali da essercitar, & metter in atto i beni dell'animo, ne quali consiste il principale, & proprio neruo della nostra felicità.

Come la prosperità non è una cosa istessa con la felicità, la qual, insieme appare, come sia in potere dell'huomo di acquistarla.

CAPITOLO XI.

CONSEGUENTEMENTE diciamo, che la felicità, & la prosperità, se bene hanno insieme qualche conuenienza, non sono però l'istesso, si come altri hanno affermato. Per che si potria ben dire, che cosa tanto buona, & diuina, quãto è la felicità, da Dio uenga communicata a quelli, in che si troua (di che hora non disputaremo, per non entrare nel uasto pelago della prouidenza diuina) ne meno staremo à discorrere, se la felicità s'acquisti per uso, ò per dottrina, ò in altro modo; ma diremo solamente che, essendo uero, si come si dimostrarà poi al proprio loco, che, per diuentar buoni, oltre alla buona dispositione naturale, ci arrechi grandissimo giouamento l'uso della buona uita, conuien confessare, che cosa tanto bella, & diuina, quant'è la felicità, uenga in noi, per studio, & assuefattione, piu tosto che à caso, ò per temerita della fortuna: auenga che in questo modo stia meglio, che all'altro, & le cose naturali sogliano esser fatte dalla natura in bellissimo modo. Et con questa opinione, l'huomo si puo molto ben consolare, sapendo, che il principal fondamento della nostra felicità, consiste ne i beni dell'animo: Onde conuiene, che sià communicabile a gli huomini, a quelli almeno, che non nascono monstruosi; si come ne appariscono alcuni cosi priui d'intelletto, che (a guisa di bestie) hanno bisogno di essere gouernati da altri: Hora, eccettuando questi soli cosi malamente nati, gl'altri tutti sono capaci della felicita: essendo in arbitrio d'ogn'uno di usar bene il bel don della mente, che possede; si che chiunque è ben regolato nell'uso della ragione, anchor che non fosse ne molto gagliardo di corpo, ne abondante di ricchezze, può però giungere al termine, & al possesso della felicità; purche studi & s'af-

fatichi, in far opere conuenienti a uirtuoso. Perche se non potrà metter mano alle piu belle imprese, basterà che habbia la sufficienza della uita, & che operi uirtuosamente, in quel modo, che comporta il suo stato. In questo modo anchora uiene la felicita ad essere assai stabile, sendo collocata, non già, ne uari successi dell'inconstante fortuna, ma nelle nostre proprie operationi; le quali presso di noi sogliono hauer piede piu fermo delle scienze, come quelle; che ci possono uscir di memoria per uari accidenti; la onde uiuere non possiamo senza far cosa, che sia ò lodeuole, ò degna di biasmo; Et per questo gli habiti delle uirtù, & de i uitij, quanto piu si ua inanti con gl'anni, tantopiu si fanno stabili, & diuengono presso di noi, come immortali.

Che le disgratie mediocri non tegliono la felicità, si come le grandissime la impediscono.

CAPITOLO XII.

MA PERCHE accadono anchora, nella uita humana, molte cose contrarie, che noi abhorrimo, & fugimo, quanto piu è possibile, si come sono l'infirmità, & le persecutioni che ci trauagliano, ò nell'honore, ò nella uita, ò nelle facultà, priuationi d'amici, & de figlioli, pouerta, ignobilità, difformita di corpo, & altre cose tali, che noi molto hauemo in odio, si come grandemente apprezzamo le loro contrarie; però è da sapere, che, se bē queste cose cattiue possono allentar, & imminuire, & rendere in un certo modo, men gioconda, & men bella la felicità nostra; si come all'incontro, le cose contrarie l'aumentano, & rendono piu cara, & piu speciosa, non dimeno, essendo la uirtù dell'animo la padrona principale della nostra felicità, non già mai chi è felice, diuentera infelice per questi accidenti contrari, pur che non faccia opere brutte, & uitiose. Anzi che, nelle aduersita risplenderà tanto piu la uirtù sua, non restando di operare bene, secondo che comportaranno le sue facultà: in quel modo, che il buō capitano non manca di far ben l'officio suo, conforme alla qualità delle forze, & essercito che tiene. Et però lihuomo constante nelle uirtù, è di mandato quadrato, à simiglianza de corpi cubi tetragoni, che costano di sei superfitie; che, si come questi dando in terra si fermano da ogni parte, come si uede del dado, cosi il uirtuoso riman saldo, & immobile ad ogni contrario colpo di fortuna. Ma è ben uero, che se le sciagure fossero tante, & tali, quante & quali scriuono alcuni esser auenute à Priamo re di Troia, che l'huomo soffogato dalla moltitudine di tanti trauagli, & impedito in

questo

questo modo dall'operare (humanamente parlando) non potrà ueramente esser detto felice; ma non diuenterà ancho infelice, pur che non faccia opere brutte: & da un tale stato, non può l'huomo rimettersi nella primiera beatitudine, se non con lunghezza di tempo, & con dar speditione à molte belle impreso. Mà, per chiarir meglio questo passo, è da sapere, come la felicità nostra è uaria, & diuisibile, come quella, che può essere & mediocre, & amplissima, secondo i diuersi gradi, ne quali sia posseduta. Et amplissima s'intende essere la felicità, quando in alcuno, presso all'eccellenti qualità dell'animo, si trouano anchora larghissimi beni del corpo, & di fortuna, con tutti gli adherenti, che all'huomo possono appartenere, per farlo crescere in prosperità: dallaquale s'auiene, ch'ei declini, uerrà insieme à farsi minore la felicità sua, non restando però di essere felice, pur che continui in operare uirtuosamente & non gli manchi almeno la sufficienza della uita, che si ricerca per operare quello, che conuiene. Mediocre felicità poi sarà quella di coloro, i quali non possedono i beni esteriori cosi amplamente, ne cosi prosperi hanno i successi delle loro attioni; pur uiuon bene, passando la uita con honorate operationi, il che, poi che può uariare in molti modi, però, la felicità nostra, non starà ferma in un certo termine, ma hauerà in se lattitudine; per laquale può essere, & maggiore, & minore.

Per qual cagione i fanciulli, & le bestie non s'hanno a dimandar propriamente felici, ne infelici. Cap. XIII.



Ora uediamo (il che sarà ancho molto appropriato per stabilire tanto meglio la definitione della felicità) onde sia stato introdutto, che uengan detti felici quelli huomini soli, i quali uiuono secondo gli ordini, & le leggi del uero politico, & infelici quelli, che fanno il contrario, con usar male la ragione: & che poi le bestie, & i fanciulli non sogliano dimandarsi ne felici, ne infelici, saluo che talhor, qualche giouanetto, dalla speranza di lui conceputa, & dalla sua buona Indole, uerrà detto felice. Diciamo, come questa institutione è molto ragioneuole; perche, essendo mestiero, à chi pretende d'hauer la felicità, di operar bene, secondo il buon'uso della ragione, però le bestie, & i fanciulli, che mancano di cotali atti ragioneuoli, non si possano propriamente dimandar felici, ne infelici; Essendo uerissimo, che la felicità è cosa propria di Dio; a cui, si come ueramente niuna cosa non dotata dell'uso di ragione si assimiglia, cosi anchora non conuiene, che chi non è in fatti ragioneuole, sia nominato partecipe di felicità, laquale, da questo particolar uso, si può ancho comprendere, co-

me molto conuenientemente l'habbiamo collocata nell'operationi fatte secondo l'uso della retta ragione.

Per qual cagione la felicità sia posta ne gl'atti, & non nella potenza. Cap. XIIII.

DIMOSTRIAMO anchora, come molto conuenientemente si sia da noi posto la felicità in attioni essercitate. Questo adunque: perche, se bene è bella, & buona cosa hauer l'animo ornato delle belle, & lodate uirtù, è però meglio, & senza paragone, uia più bello assai, il far bene quel le attioni, allequali, le uirtù dell'animo, insieme con gli altri beni esterni sono indrizzate; Però mentre l'huomo dorme, o in altra maniera è ocioso, non può cogliere il uero frutto, & godimento della felicità, per laqual bisogna operare, & faticare, niente meno, di quello, che sia mestiero di correre, a chi uuol hauere il palio, & di combattere, a chi ha in animo di riportar il premio della uittoria.

Per qual causa si ricerca un spacio lungo, & l'ultimo termine della uita, per hauer la certezza della felicità nostra. Cap. XV.

E STATA anchora molto ragioneuolmente rinchiusa la felicità in un spacio di uita lunga, & perfetta: perche, in un'atto solo non può esser posta, si come una rondine non fa primauera, ma è necessario, ch'ella si manifesti, per uia di molte, & ordinarie operationi: talche l'huomo uiua un'honesto spacio di tempo, & continui nelle medesime attioni, & finisca la uita con uniforme, & proportionato tenore. Ma questo luogo ricerca, che si consideri, in qual termine di uita si chiuda la felicità dell'huomo. Forse è in quel tempo, nelquale sarà uenuta a fine la uita? Si come pare, che dicesse Solone a Creso Re de Lidi, che niuno, inanti al morire, potea esser detto felice? oh non è questo fuor d'ogni ragione, che la felicità si ponga nella morte? hauendo noi già stabilito, ch'ella consiste nelle belle operationi della uita? Ma forse Solone non disse quella bella sentenza, perche stimasse, che, dal morire, ne diuenisse l'huom beato; ma uolle inferire, che, per hauer certezza della felicità d'alcuno, bisognaua aspettare infino all'ultimo giorno di sua uita; & questo, per esser noi sottoposti a infinite mutationi, per i molti casi, & diuersi infortunij, che ci possono incôtrare. Però molto ragioneuolmente nella definitione della felicità, si è presupposto l'ultimo termine di uita, che sia perfetta, secôdo lo spacio di molt'anni.

Quel-

Quello, che importino a morti gli honori, o dishonori fatti loro, & le fortune de parenti, & degli amici. Cap. XVI.



A, contra di ciò, che si è detto pur hora, sorge un dubbio degno di consideratione: perche, non è da dire, che, dopo morte, all'huomo non appartenga qualche bene, ò male, o sia per l'honore, o dishonore, che a lui sia fatto, o sia per le felici, o infelici auenture, ch'auengano a parēti, o altri cari amici; da che ne deriua, che ancho, dopò morte, la felicità goduta in uita, si uenga ad alterare. Dall'altro canto, par cosa molto strana, a uolere, che chi è stato felice in uita, si tramuti, dopo morte, a guisa di Chamaleonte in uarie forme di felicità, & infelicità; hora perche un parente sia scelerato, hora perche un'altro sia giusto, & perche a questo accada buona fortuna, & a quello ria. Per il che, uolendo noi mantenere gli offici conuenienti all'amicitia, & parentela humana, & consentire in questo, con la cōmune opinione de gl'huomini, debbiamo dire; che al morto, in qualche modo, appartenga lo stato de suoi congiunti, & parimente l'honore, e dishonore, che a lui sia fatto: Si che non i uiui solamente, ma i morti anchora hanno che fare in queste cose. Ma è da ueder prima la differenza, che in questo si troua fra i uiui, & i morti: & dapoi si chiarirà quello, che importino questi tali accidēti, per la felicità, & infelicità dell'huomo. Diciamo adunque, come la prosperità, & auersità de gli amici & de parenti appartengano al morto, in quel modo, che toccano a un uiuo, che non le senta; che per dirla, è gran diuersità, a riferir queste cose a i uiui, ouero a morti: perche, è maggior differenza, questa, che non è, che, nelle Tragedie si presuppongano, inanzi al rappresentar della fauola, alcune cose empie, & crudeli; si come nell'Edipo si presuppone; che Edipo, non sapēdo, habbia ammazzato suo padre, & si sia giaciuto con la madre: o pure, che le medesime cose empie, & crudeli sieno rappresentate nella Tragedia: si come, nel medesimo Edipo, uien rappresentato Edipo, ilquale auedutosi de suoi errori, per rabbia, & per disperatione si caua gli occhi; & la madre Iocasta, laquale s'impicca per la gola. Perche non è dubbio, li spettatori commouersi grandemente dalle cose atroci, cō certa energia rappresentate inanti a loro da gl'Istrioni; si come poco, o niente, da quelle, che si presuppongono, & non sono in atto rappresentate uengon cōmosi. Ma però nelle tragedie tanto sono finte le cose presupposte, quanto le rappresentate; & cosi queste, come quelle apportano qualche alteratione all'animo de spettatori. La onde la fortuna buona, o ria de cari amici, & parenti, apporta all'huomo uiuo, che la uede, & sente, o godimento, o risentimento attuale, per conto di cosa, che in fatti

gli tocca & preme nell'intimo del core. Però se il morto è piu lontano, per cagion di tal interesse, dal uiuo, che non è la cosa atroce presupposta, dalla rappresentata nella Tragedia; certo, douemo dire, che in queste cose di quà, il morto non ha che fare, se non in quel modo, che alcuno, trouandosi in parte lontana dalla sua patria, occorrendo, che qualche suo figliolo diuentasse infame, con tutto che, per non ne hauer egli notitia, non ne sentisse dispiacere, nondimeno riceuerebbe non so che di grauame, che lo dishonorarebbe presso l'opinione de gli huomini; parendo a gli altri ueri spettatori di queste cose, che il padre assente, o uogliam dire il morto, haurebbe piu compita felicità, se il figliolo lo imitasse nelle uirtù, & nella buona fama: perche di queste cose di quà, non è da dubitare, che i morti non hanno alcun uero sentimento: ma tutti questi rispetti, o di honore, o di dishonore, che si faccia a morti, o della buona fortuna, o cattiua, che auenga a gli amici, & a parenti loro, consistono nella sola opinione de uiui, presso de quali è anchor uiua la memoria de i morti, per laquale stimano le cose attenenti a morti, in quel modo, che a i medesimi già uiui apparteneuano. Onde ancho, in questo rispetto de morti, s'ha da tener conto delle prosperità, & auersità de congiunti, per insino ad un certo termine; cioè, mentre che è fresca la memoria de morti; & non s'hauera gia a stendere la consideratione della felicità dell'huomo, secondo la infinita successione de posteri: Ne ancho tutte le cose prospere, o auerse de uiui, s'hanno a mettere a conto, & in consideratione delle cose attinenti a morti, ma quelle sole, che sono di notabile importanza. Parimente de ueri amici, & non di qualunque conosciuto dal morto, ne d'ogni parente lontano, ma delli propinqui soli, & de cari, s'haurà a far stima, per lo computo totale della felicità de morti. Hora, che habbiam ueduto, quanto appartengano a morti le cose de uiui, soggiungiamo breuemente come, a niuno, ilqual habbia trapassata la uita sua felicemēte, potrà leuarsi giamai di non essere stato felice, per qualunque accidente di miseria, che occorra a suoi piu cari amici, o parenti, o per dishonore, che a lui sia fatto: si come anchora, chi sarà stato, in uita, infelice, non potrà, per la prosperità, o belle attioni de suoi piu cari congiunti, ne per qual si uoglia grande honore, che fatto gli fosse, esser riuocato in stato di noua felicità: laqual ueramente dipende dalle sole, & proprie operationi di ciascuno: & di questi accidenti della buona fortuna, o cattiua de' uiui, in relatione de morti, basti quello, che fin qui si è detto.

Che alla felicità conuiene il titolo di honore, come cosa migliore della lode. Cap. XVII.



HORA, per non lasciar cosa, dallaquale si possa scoprire l'eccellenza della felicità, diciamo; ch'ella è cosa tanto rara, che a lei conuiene il titolo, non della lode, ma quello dell'honore, ch'è cosa molto piu pregiata della lode. Perche è da sapere, che le lodi, propriamente, si danno alle uirtù, lequali sono limitate, & ordinate a certe particolari operationi: Onde si lodano gli huomini forti, i temperati, i giusti, & i gagliardi, per rispetto de gli habiti, che hanno di poter operare diuerse cose buone; essendo poi cosa differēte il lodar l'huomo dalle uirtù, & lodarlo dalle sue operationi; perche, per le uirtù si riceue la lode, detta da Greci ἔπαινος: ma, per le belle fattioni, sono instituiti gli encomij, per liquali si celebrano gli egregij fatti: Onde ancho è cosa più bella l'encomio della lode; si come parimente l'operationi uirtuose, per esser in queste posto il fine ultimo de gli habiti nostri, auanzano le uirtù di perfettione, essendo piu bello assai il fare, che hauere solamente l'habito di poter far l'operationi, allequai gli habiti sono ordinati. Ma, se bella cosa è la lode, & belli sono gli encomij, piu bello poi, & uia piu degno assai è l'honore, ilquale s'attribuisce a cose più rare, piu sacre, & piu diuine. Certo ridicolo sarebbe chiunque uolesse dar lode a i dei, come ch'essi fossero limitati a certe particolari operationi, & hauessero insieme bisogno di stimolo, per essere inanimati a far sempre uia piu belle operationi: perche cotai modi di lodare conuien usar uerso gli huomini; liquali, non potendo star sempre intenti all'operare, spesso intermettono le belle attioni; Et però è di mestiero, che à loro si aggiungano tuttauia sproni a fianchi, per fargli caminar sempre uerso le belle imprese; & a questo fine le lodi, & gli encomij sono stati ritrouati. I dei godeno una uita tanto perfetta, & diuina, che rinchiudono in loro ogni perfettione, & non lascian giamai di fare le loro opere diuine. Però a i dei rendiamo commendatione di beatitudine, & di felicità, & come perfettissimi, che sono, gli honoriamo, & riuerimo: ilche anchora costumamo di fare (ben però con modo molto più rimesso) uerso alcuni huomini, liquali, in paragon de gli altri, sono piu tosto diuini, che humani. Da che, per conseguente, diciamo, che alle cose ottime, & diuine conuiene il titolo della riuerenza, & dell'honore. Dunque fra queste sarà la felicità, cosa ottima sopra tutte l'altre, che noi possiamo desiderare, & possedere; laquale, essendo il fine ultimo di tutte l'altre cose, ragioneuolmente si può dire, che sia un principio diuino, per esser ella cagion finale di tutto il nostro stato. Questo conuiene anchora

chora con l'opinione di Eudosso, ilquale celebrando la uoluptà, come cosa ottima, & diuina, fra l'altre sue ragioni allegaua, ch'ella era cosa non già soggetta alla lode, ma degna di maggior commendatione, & degna dell'istessa beatitudine. Et della felicità humana, in generale, tanto basti per adesso; che nel fine di questi diece libri poi si considerarà, oue sia posta maggior beatitudine, se nella uita attiua, o nella contemplatiua.

Che il filosofo ciuile ha da parlare delle uirtù humane, lequali non stanno senza l'uso della ragione, & dell'intelletto, & sono di due sorti, cioè, & morali, & intellettiue. Cap. XVIII. & ultimo.



HORA, poi che si è fatto chiaro, che la felicità non si può ottenere senza le operationi uirtuose, uederemo conseguentemente quello, che sia la uirtù, & quante sorti di uirtu possano esser nell'huomo, per correr poi tanto piu sicuramẽte uerso la meta della nostra beatitudine; Et questa consideratione appartiene (si come è stato già detto da principio) a quel uero Politico, ilquale ha cura d'instituire gli huomini buoni, & di formare la Republica buona, & felice. Hora adunque, della uirtù propria dell'huomo douendo noi trattare, lasciaremo da parte le uirtù del corpo, & consideraremo solamente quelle dell'anima; Intorno laquale sarà bene, che facciamo prima una breue ricercata, per distinguere le facultà, & potenze sue; massimamente per saper poi dire, in qual potenza si pongano le uarie sorti di uirtù, che possono esser nell'huomo. Ne deue disdir a noi, iquali habbiamo intendimento di apportare, con la presente opra, rimedij salutari all'infirmità, che occupano l'anima, parlare della sua natura (ben però sobriamente, & con quella maggior semplicità, che dir si possa) poi che ancho i galanti medici si fan lecito, (& in questo pare, che uengan lodati) di trattare delle parti del corpo, & di tutto il corpo humano, qual hanno a cura di conseruar sano con la lor arte. Per ilche diciamo, dell'anima esser due parti principali, una irragioneuole, & l'altra ragioneuole; Et dell'irragioneuole, una uen'è in tutto incapace di ragione: & questa è la uegetale, per cui si nodrisce, & aumenta non solo ogni animale, ma ancho la pianta; Vn'altra è propria dell'animale, cioè la uita sensitiua, con laquale l'animal sente, & ha stimolo di concupiscenza, & d'ira; Et essendo questa parte dell'anima, per sua natura, priua di ragione, è però atta (ma nell'huomo solo) a obedire alla ragione. La ragioneuole poi è quella parte dell'anima, che dà l'esser proprio all'huomo; & questa è la potenza intellettiua, per cui l'huomo è atto a intendere, & a discorrere. Però lasciaremo da canto l'anima uegetale; perche, per questa, non è l'huomo atto a far quelle attioni,

tioni, che foglion effer uirtuofe,o uitiofe, & per lequali l'huomo diuien ò felice,o infelice. Perche anzi quefta facultà dell'anima uegetale, nel tempo del dormire, fa meglio l'officio fuo di nodrire il corpo, che nel tempo della uigilia deftinata all'attioni degne di lode; Onde n'è ufcito quel prouerbio, che l'huomo felice è differente dall'infelice, nella metà della uita; & quefto; perche, mentre fi dorme, non è fra l'huomo uirtuofo, & il uitiofo differenza alcuna; fe non è forfe,che preffo all'huomo felice fi leuan fogni lieti, & tranquilli; la onde turbati, & molefti, & pauentofi fono quelli de gl'huomini uitiofi. Quella parte poi dell'anima, laqual dà l'effere all'animale, fe ben per fe fteffa, è irragioneuole; diciamo però, che preffo dell'huomo è capace di ragione, in quanto che, inclinando l'appetito carnale a qualche cofa non honefta, l'huomo può non feguir l'appetito, ma la ragione, & al giudicio di quefta far infieme condefcendere l'appetito fenfuale; in modo che diremo, che l'appetito carnale è atto a adherire alla ragione; non già a tal ragione, com'è quella delle fcienze di Matematica,oue l'intelletto dell'huomo è sforzato d'acconfentir alle dimoftrationi; ma a ragion fimile a quella, laquale, non per forza, ma per uia di perfuafione induce l'huomo a confentire a fuoi ricordi, fi come fono le riprenfioni de Padri uerfo de figlioli, le preghiere de fupplicanti, & in fomma i buon difcorfi di quelli, che ci perfuadeno il noftro bene, effendo in arbitrio noftro di adherire,& di difcoftarci anchora da i precetti della ragione. Di che effempio ne fia l'incontinente, & il continente; perche ad ambedue la ragione ricorda quello, che ftia bene; & nondimeno l'incontinente uinto dall'appetito carnale, non obedifce alla ragione, come fa il continente; ilquale,fe ben l'appetito fenfuale lo ftimola in altra parte, egli però combattendo, al fin s'accofta al configlio della ragione. Ma è però da fapere,che nel continente, la ragion non è ferma, in quel modo, che fi troua ne gli huomini già habituati in fare le cofe belle, con fottomettere prontamente alla ragione gli appetiti fenfuali; Et doue fi troua quefta perfettione, quiui fono anchora le uirtù dell'animo perfette, lequali fono dette uirtù morali, o uogliam dire uirtù de coftumi; qual è la fortezza, & la liberalità, & l'altre, che parte dipendono dalla concupifcenza, & dall'ira, & parte fono regolate dalla norma della ragione,per l'obedienza,che prefta l'huomo a fuoi difcorfi, tirando infieme gli appetiti carnali, fotto'l dominio della uolontà ragioneuole. Sono poi alcune altre uirtù proprie dell'anima ragioneuole, che ftanno nel folo ufo dell'intelletto,& della ragione; Onde fono dette uirtù intellettiue; fi come la prudenza, l'intelligenza, la fapienza,& altre fimili. Dunque di quefte due forti di uirtù, prima fi trattarà, & da poi fi parlerà della continenza, & incontinenza, & in fine dell'amicitia,& della uoluptà,& della felicità contemplatiua,

Il fine del primo libro.

Argo-

Argomento del secondo libro dell'Eticha di Aristotile à Nicomacho.

DI QVESTO secondo libro, nel qual, è intendimento di Aristotile, parlar in generale delle virtù morali, sono due parti principali. La prima contiene tre auertimenti vtili per dispor l'huomo a ben operare, & per renderlo insieme piu atto all'intelligenza di questa dottrina; Onde, si come sono tre gli auertimenti, così saranno anchora tre capi di questa parte. Nel primo si presuppone, & si fa chiaro, come le virtù intellettiue propriamente s'acquistano per dottrina; & le morali dall'uso, le quali non sono infuse in noi, da natura; quantunque ella ci possa inclinare piu, e meno verso il bene, o'l male: Ilche serue molto, per far, che l'huomo attenda à se stesso, in auezzarsi bene circa l'attioni, & passioni humane. Il secondo auertimento, il qual si tratta nel secondo capo, consiste in dichiarar, da quali attioni si generino gli habiti buoni, & da quali si facciano i cattiui; mostrandosi, che l'attioni, che caminan uerso il mezo, producon le virtù, si come l'altre, che mancano da questa via, sono cagioni de vitij. Il terzo, & vltimo capo contiene vna regola per discernere, quando l'huomo sia in stada di diuentar virtuoso, oueramente vitioso; la qual regola consiste in osseruar, & vedere, di quai cose ciascuno si compiaccia, o s'attristi facendole, o essendo impedito di farle. Nella seconda parte principale poi del libro si parla della virtù morale: doue, in un capo di questo ragionamento, per mezo di certi presuppositi, si mostra, che la virtu è il uero bene dell'anima nostra, & dassi di lei una general definitione; in un'altro capo, che sia il secondo, si stende l'autore in far chiaro, come tutte le uirtù morali (le quali ua scoprendo, con far palesi i nomi loro) consistono in una mediocrita posta fra duo estremi uitiosi. Nel terzo capo si dichiara, come questi estremi uitiosi son differenti dal mezo, se non egualmente a punto, almen tanto, che ambeduo sono vitij contrari della virtù. In fine poi, nell'ultimo capo del libro, si ricorda quello, che l'huomo deue fare, & osseruare, per accertar quella mediocrità, nella quale è posta la uirtù.



DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIBRO II.

Che le uirtù intellettiue s'acquistano per uia di dottrina, & le morali dell'uso, non essendo in noi infuse da natura.

CAPITOLO I.



ESSENDO due sorti di uirtù, si come habbiamo gia detto nel fine dell'altro libro, le quali nell' huomo possono albergare; cio è quelle de costumi, & l'altre, che sono proprie dell'intelletto, prima che entriamo à ragionar di loro, s'hãno à presupporre alcune cose, che ci saranno di gran giouamento, massimamente per rispetto delli costumi nostri, à quali appartiene la maggiore, & la primera parte de presenti discorsi. Et prima è da sapere, che le uirtù intellettiue sono differenti in questo dalle morali, che l'intellettiue, & per generarsi, & per crescer nell'huomo (almeno la maggior parte di loro) dipendono da dottrina, che s'impara. Onde per acquistarle fa bisogno di un lungo tempo, & di molta isperienza: Ma le uirtù de costumi, dall'uso, si come ancho il nome suona, uengon in noi, & non deriuano gia dalla natura, si come altri potrian pensare. Et che cosi sia; considerisi; che le cose naturali sono assegnate à certo essere, nel qual sempre si mantengono; si come il sasso inclina sempre uerso la terra, & all'insu non andra mai di sua natura; ma nelle uirtù morali accade all'huomo piegare, & uerso il buon'habito, & uerso il cattiuo; & che hauendo la natura inclinata à qualche uitio, egli con auezzarsi altrimenti si riduca all'habito contrario; che fia quello della uirtù; come auenne di Socrate, il qual era di natura inclinatissimo alla libidine, & con la contraria assuefattione riusci huomo temperatissimo. Di piu, nelle cose naturali precede sempre la potenza, & poi ne uengono gli effetti, si come prima ci ricerca la potenza uisiua, & da poi si ha à uedere; ma nelle uirtù morali è tutto il contrario; perche inanzi, che noi conseguiamo il modo, &

l'attitudine

l'attitudine di far attioni (diciamo per essempio) della liberalità, conuien auezzarci prima in molti atti liberali; si che, dal donar le cose nostre, acquistiam finalmente un tal habito, che da noi habbian dapoi à procedere attioni perfettamente liberali: dal che molto ben si conchiude, le uirtù morali, non esser in noi infuse da natura. Non però si toglie, che in noi non sia certa potenza naturale di farci uirtuosi, anzi la concediamo. Et per questo, alcuni huomini hanno maggior obligo alla natura de gli altri, per esser nati ben disposti ad acquistar facilmente gli habiti uirtuosi: ma per esser in fatti bene costumato, conuien, che l'huomo s'auezzi à buone operationi. Ma dirà alcuno, como può essere, che l'huomo faccia atti di liberalità, o d'altra uirtù prima ch'egli sia liberale, o altrimenti uirtuoso? conciosia che questo par fuori di ragione; come se si uolesse dire, ch'uno potessetrattar punti di grammatica, senza essere grammatico? Alla qual difficultà si risponde, che, si come alcuno senza possedere l'arte di grammatica, à caso, puo dir qualche cosa da grammatico, & un'ignorante di suonar la cetra, puo talhor à sorte in toccar le corde, far qualche bona consonanza; cosi può essere, che l'huomo non anchor habituato nella liberalità, faccia qualche atto conforme à questa uirtù, & non sara per questo liberale; massimamente che, per possedere qual si uoglia uirtù morale, non basta far attioni, che appariscan conformi alla uirtù (come pare che per essere buon artefice basti far ben l'opere in quel modo, che l'arte ricerca) che conuiene appresso farle con elettione, & per proprio amore della uirtù, e che l'huomo sia fermo, & costante in operarle. Però sarà conclusione stabile, & ferma, che, secondo le qualita delle operationi, alle quai l'huomo s'auezza, s'acquistano anchora le uirtù, oueramante i uitij: & che coloro, i quali, conoscendo questo grande, & importantissimo principio, non si uoglion essercitar nelle buone attioni, sono simili ad un'infermo, il qual ascolti il medico, & poi faccia ogni cosa à suo modo, si che non è marauiglia, se questo tale poi non riceue la salute.



Che dal

Che dall'attioni inclinanti uerso il mezo si generano gli habiti uirtuosi, si come i uitiosi da quelle, che escon fuori della mediocrità.

CAPITOLO II.



ONSEGVENTEMENTE, poi che per fine è qui proposto il fare, & non il sapere solo, sarà molto à proposito auertire (anchor che difficil sia in questa materia delle nostre attioni accertar regola ferma, per la tanta uarieta de tempi, luoghi, & conditioni di persone, con le quali accade cotrattarè) in qual modo l'operationi nostre s'hanno à fare, per produr in noi habiti buoni: poi che già si è presupposto, che si creano in noi habiti conformi à quell'attioni, nelle quali s'auezzamo. Dunque primeramente si ha da presupponere, che l'operationi che uoglion produr habiti buoni, deuon esser fatte secondo il discorso della retta ragione, la qual si mostrera poi essere una uirtù dell'intelletto nostro, dimandata prudenza. Onde, perche la prudenza ammette per buone operationi quelle sole, le quali non piegano, ne all'eccesso, ne al difetto, ma stanno in una certa lodata mediocrita; Però, conseguentemente diciamo, che quelle attioni, che camminan uerso la mediocrita, ci conducon all'acquisto de gli habiti uirtuosi, co i quali produciam poi attioni medesimamente poste in mediocrità, & tanto più ferme & regolate, quanto piu in noi la ragione è confermata per l'habito già fatto: in quella guisa, che alcuno, con usarsi à mangiar molto bene, & a soffrire insieme molte fatiche, diuenta di corpo gaghardo, & diuenuto tale, puo ancho dapoi & mangiar, & sostener meglio diuerse fatiche. Per contrario, dandosi noi ad attioni estreme, le quali sieno fuor del mezo, o in souerchiare, o ueramete in mancare da quello, che conuenga secondo il discorso della retta ragione, ci conduciam pian piano in habiti uitiosi, da quali similmente risultan poi operationi cattiue; si come (per essempio) chi attende à dar il suo ad altri senza misura, diuenta prodigo, cosa in uero molto biasmata; & chiunque manca in compartire, come deue, con il prossimo li beni che ha riceuuti dalla fortuna, e piu tosto inuola la robba d'altri per ingordigia d'hauere, cade, con questo uso, in un'altro molto peggior uitio, che è l'auaritia: ma chiunque serua modo in donar del suo, & di cio si ua dilettando, peruien finalmente all'habito lodato della liberalita; con la quale tanto meglio poi si regge in far l'opere degne di questa uirtù; si come parimente da gli habiti uitiosi, ne succedono alla giornata opere sempre piu rie, & piu degne di biasmo.

La regola

dirizzare la uita de gli huomini à buon fine, consista in ordinar la regola sopra il piacere, che gli huomini hanno da pigliare delle loro operationi: Et ciascuno di noi douerà molto ben premere, in considerare, o come si diletti, o come si contristi, o in fare, o in tolerare qual si uoglia cosa, per attaccarsi poi alli migliori costumi. Parimente il Politico haurà per suo fine principale, di procurare, che gli huomini si dilettino delle cose belle, & habbiano à schiffo le cattiue; da queste ritraendogli con l'acerbità delle pene, & à quelle inuitandogli con dolci, & desiderati premi.

Con alcuni presuppositi si dichiarà quello, che sia la uirtù morale.

CAPITOLO IIII.

HORA essendo posti questi auertimenti, i quali molto ci posson giouare, & per farci conoscer il bene, & ancho per operarlo, consideraremo quello che sia la uirtù morale. Et poi che gia nell'altro libro si è fatto chiaro, che la uirtù, la qual ci ha da condurre alla felicità, ha da essere perfettione dell'animo nostro, diremo adunque; come conuiene che sia una di queste tre cose, cioè, o passione, o potenza, ò habito dell'animo; non essendo fuori di queste tre cose alcun'altra, che si generi dentro dell'animo nostro. Passione è un moto sensitiuo, che si genera nella potenza appetitiua, mediante la fantasia; la qual ci rappresenta inanzi ò bene, ò male; al qual moto seguita poi o piacere, o dispiacere; si com'è amore, odio, ira, misericordia, desiderio, & altri simili affetti. Potenza dell'animo è quella, per la quale siamo atti à patire queste cose; cio è amare, scorucciarsi, & inuidiare. Habito poi è quello, per mezo del quale ci trouiamo à ordine di portarci bene, o male, in queste tai passioni, quando ci assaltano. Ma chiaro è, che la uirtù morale non puo esser passion dell'anima, come ira, o amore; perche per le passioni noi non siamo buoni, o cattiui, ne lodati, o uituperati, si come ci auiene per la uirtù. Appresso per le passioni non usiamo elettione, ma si bene nella uirtù. Di piu per le passioni noi si mouiamo, & in un certo modo s'infettiamo; ma per la uirtù ci disponiamo solo all'operare, & non patimo alcuna commotione. Non è ancho la uirtù potenza dell'animo; perche per le potenze noi non siamo ne buoni, ne cattiui; ma solamente dalla natura riportiam l'attitudine di poterci far buoni; & ueramente poi buoni siamo solo per la uirtù. Resta adunque a dire, che la uirtù morale sia un'habito dell'animo nostro: cio è una ferma qualità ac

quiſtatà da lungo uſo, per la quale ſiamo pronti à bene operare. Habbia mo che la uirtù è habito; diciamo hora di piu; che, ſi come in tutte l'altre coſe, le uirtù danno la perfettione à ſubietti, ne quali ſi trouano, & ſono cagione, che le loro operationi ſieno fatte perfettamente bene; ſi come la uirtu dell'occhio rende l'occhio buono, & è cauſa che l'operation ſua, ch'è il uedere, ſi faccia perfettamēte bene; coſi adunque la uirtù morale rende perfetta l'anima noſtra; & l'operationi del uirtuoſo, conſeguentemente, ſaranno perfette. Di piu ogni coſa, laqual riceue diuiſione nel piu, & nel meno, biſogna, che habbia una mediocrità fra il piu, & il meno, o uogliam dire fra l'ecceſſo & il difetto; Coſi adunque delle attioni noſtre, lequali, ſi come habbiamo già preſuppoſto di ſopra, poſſono eſſere & eccedenti, & manchieuoli, ſarà una mediocrità, laqual è molto difficile da trouare; eſſendo difficilliſſimo il ſaper ben fare, o tolerare le tai, o tai coſe, circa cui, come, in che tempo, & per qual fine; conditioni, che riguardano una certa miſura, laquale non hà da mancare, ne da eccedere certi debiti termini; eſſendo, per queſto riſpetto, buona: a ſimiglianza di quell'opre artificiali, lequali hanno in ſe un tal compimento, che pare non ſi poſſa trouare, o deſiderare coſa, che loro ſi debba aggiungere, o leuare, perche habbino a ſtar meglio, di quello che ſtanno. Et ſe nell'arti, ſi ſa hauer quel mezo, che conuiene alle proprie lor opere; tanto piu di accertare il ſuo mezo, ne ſaprà trouar la ſtrada la uirtù morale; laqual è habito aſſai più eccellente, & piu certo dell'arte; paſſando, in un certo modo, la uirtù morale col mezo della conſuetudine, in loco di natura, ottima in noi maeſtra, di tutto quello, che ſi ha da fare. Per tanto, per far l'operationi uirtuoſe, in modo, che ſtian bene, ſiamo neceſsitati di trouare la uera mediocrità; laquale, come buona, è una ſola, ſi come il male è infinito, come uario, & in molte parti diuiſo, ſi come molto ben diſſero i Pitagorici. Ma queſta mediocrità non ha da eſſere un mezo, ſecondo la proportione Aritmetica, qual è il numero ſenario fra le dua & le diece; perche tal mezo è determinato, & è il medeſimo ſecondo l'ordine di natura appreſſo di tutti; ma douerà eſſer un mezo tale, che habbia riguardo alla natura, & alle forze noſtre, & alle qualità delle coſe, circa lequali s'impiegano le noſtre attioni; Onde queſto mezo non ſarà il medeſimo, preſſo di tutte le nationi, & nature, & ſeſsi; ma potrà eſſer uario, ſi come anchora, in tutte queſte coſe, molte differentie ſi ritrouano. Per ilche, ſe la liberalità è poſta in mezo tra l'auaritia, & la prodigalità, non è però neceſſario, che ſia diſcoſta tanto dall'una, quanto dall'altra; ma, per auentura, ſi accoſtarà più dal lato della prodigalità, & non reſtarà, per queſto, di non eſſere uir-

fù posta in mezo tra questi duo uitij. Perche si come non conuiene, che, da chi è debole di complessione, sia seruato il medesimo modo di uiuere, che si ricerca all'huomo robusto, & dotato di gran forze, si come era Milone; così nell'attioni uirtuose, s'hanno à guardar le qualità delle nostre nature, & complessioni; alle quali si deue poi accomodare la mediocrità, che deue esser tale, quale l'huomo prudente consigliarebbe, ch'ella douesse essere. Da questi presuppositi si puo formare una generale definitione della uirtù morale; la quale diremo essere un'habito elettiuo per trouare, & essequire perfettamente la mediocrità, determinata in rispetto nostro, secondo la ragione de l'huomo prudente, tra l'eccesso, & il difetto delle attioni, & passioni nostre. Ma è d'auertire, che non si troua gia mediocrità in ogni sorte d'attione; che del rubbare, & altre ingiustitie non è mai mediocrità; ne dell'altre cose, che sono sempre cattiue, & uanno all'estremo, il quale nō puo mai hauere il loco di mezo, ne esser buono; si come all'incontro, il mezo, per essere sempre buono, non puo mai esser estremo: ben che poi, possiamo dire, che la uirtù, in un certo modo, sia cosa estrema, cioè; per conto della natura di esso bene, nella qual, la uirtù, come ottima, in estremo sempre si troua; essendo la medesima anchora mediocrità, quanto al farci seguire la uia di mezo tra l'attioni, & passioni nostre, senza declinare ne all'uno, ne all'altro estremo de uitij.

Che le uirtù morali consistono in una mediocrità posta fra duo estremi uitiosi.

CAPITOLO V.



MA CHE la uirtu morale sia posta nel mezo di duo estremi uitiosi, si potra ancho tanto meglio dimostrare, discorrendo noi in generale sopra l'attioni & passioni nostre, nelle quali consiste & la uirtù, & il uitio; da che uerremo insieme à conoscere, quante siano le spetie delle uirtù, & delli uitij appropriati à gl'huomini.

Perche primamēte chiaro è, che circa la paura, & la confidenza se ne sta in mezo la fortezza, o uirilità, che si uoglia dire, detta da Greci ἀνδρεία: & nell'estremo, per conto dell'eccesso per troppo confidare, si troua l'audace, & lo insolente, da Greci detto θρασὺς; si come per il troppo disprezzare la paura (che è un'altro membro dal canto dell'eccesso) sta il temerario, & lo intumido, di che manco i Greci hanno alcun proprio

nome, ma vsano la voce ἄφοβος come priuatiua del timore: & dal canto del difetto, cosi per non confidare come conuiene, come in essere troppo pauroso, è posto il timido, & il codardo, detto da Greci con questo vnico nome, δειλος.

Circa la voluptà, & li dispiaceri del corpo, il mezo è della lodata temperanza detta da greci σωφροσύνη: l'eccesso è dell'intemperanza, detta ἀκολασία: il difetto (per esser senza nome) si puo dir, che sia insensibilità, & stupidità.

Circa il dare, ò torre danari ò altro, ecco nel mezo la cortesia, & la liberalità, detta de Greci ἐλευθεριότης: l'eccesso in troppo dare, & non torre, è della prodigalità, detta ἀσωτία; il defetto in troppo torre, & non dare è proprio dell'auaritia, & scarsezza, detta ἀνελευθερία.

Circa le medesime cose poi, mà grandi, & di gran spesa, il mezo è della magnificenza detta da Greci μεγαλοπρέπεια: l'eccesso è dell'indecenza, ò vero della vana insolenza, che si tien nello spendere; & è questo vitio detto da Greci in duo modi, cio è ἀπειροκαλία, e βαναυσία; il difetto è meschinità, ò grettezza, ó sordidezza, detta da Greci, μικροπρέπεια.

Circa l'honore, & l'infamia il mezo è tenuto dalla celebrata magnanimità, detta da Greci μεγαλοψυχία; l'eccesso è dell'ostētatione, & uanità, detta da Greci χαυνότης; il difetto è pusillanimità, detta μικροψυχία.

Circa queste cose istesse poi, ma mediocri, & non soprane, l'eccedere è di ambitioso, detto da Greci φιλοτιμος; il mancare conuiene à disprezzator d'honore, detto ἀφιλότιμος; il mezo poi fra questi estremi, per non ui essere altro nome, sara d'huomo; che, parte si può dire disprezzator di honore, se sia comparato con l'eccesso, che è proprio dell'ambitioso; & parte ambitioso, paragonato à chi, in tutto, manca nel procurar il debito honore.

Circa l'ira sta in mezo la mansuetudine, & la benignità, uirtù che concilia gl'animi d'ognuno, & è detta da Greci πραότης; nell'eccesso è l'iracondo, & coleroso, detto ὀργίλος; nel difetto è chi punto non si scoruccia; detto da Greci ἀοργητος, huomo senza colera.

Circa la conuersatione, in dire il uero, il mezo è dell'huomo uerace, ò ueritiero, detto da Greci ἀληθὴς; l'eccesso è di arrogante, uantatore, e borioso: detto ἀλαζών; il difetto è proprio dello dissimulatore, & dell'ironico, detto εἴρων.

Circa il practicare, & burlar piaceuolmente con gli altr'huomini, nel mezo è l'urbanità, & la piaceuolezza, detta da Greci εὐτραπελία: nell'eccesso sta la buffoneria, ouero scurilità detta βωμολοχία: nel diffetto è posta la saluatichezza, & la rustichezza, & la uillania, detta ἀγροικία.

Nel resto della uita, il mezo del conuersar come conuiene, è dell'amicitia,

eltia, o uogliamo dire affabilità, detta da Greci φιλία, per laqual, l'huomo, prattica con gli altri, in quel modo, che conuiene ad amico. L'eccesso di questa uirtù è di due sorti; perche, se l'huomo non conuersa alla libera con gli altri, per rispetto di qualche utile, sarà, per questo fatto, adulatore, detto κόλαξ; se ancho commette questo errore, per certo mal uso, sarà placido, o blando, detto ἄρεσκος: Il difetto poi appartiene a huomo discolo, o fastidioso, detto da Greci δυσχερὴς, ouero δύσκολος. Da che appare, come tutte le uirtù morali hanno posto il lor seggio, fra la mediocrità delle attioni, & passioni nostre.

Anzi, che di alcune passioni anchora, lequali hanno dominio sopra di noi, le mediocrità (quantunque non sieno uirtù) sono però buone, & lodeuoli, comparate a certi loro estremi; si come possiamo dire della uergogna: laquale non è ueramente uirtù; & nondimeno di lei trouasi un certo mezo buono, per loqual l'huomo è detto uergognoso, per arrossire in quelle cose, doue, & come conuiene; & questo i Greci addimandan αἰδήμων: All'eccesso di che è l'attonito, & lo spauentato, ilqual di ogni cosa si uergogna, detto καταπλὴξ: nel difetto è lo sfacciato, & lo impudente, detto ἀναίσχυντος.

Medesimamente, si come l'inuidiare ad altrui il bene meritato, & rallegrarsi del male ad altri indegnamente auenuto, si come fanno i maligni, & gl'inuidiosi, sono affetti brutti, & degni di biasimo, cosi, tra questi duo modi cattiui, è posto di mezo quel lodeuole affetto, detto da Greci νέμεσις, noi lo diremo indignatione, & sdegno; per cui l'huomo da bene, si sdegna del male auenuto a buoni, & rallegrasi del lor bene; & per contrario, si porta uerso de cattiui. Della giustitia pói, come ella sia posta in luogo di mediocrità, & delle uirtù intellettiue si ragionarà in altro loco.

Che li duo estremi uitiosi sono differenti dal mezo se non ugualmente a punto, almen tanto, che sono ambiduo uitij contrari della uirtù.

CAPITOLO VI.



ESTA, per compimento del presente libro, d'auertire alcuni particolari, per maggior chiarezza di quello, che infin qui si è ragionato delle uirtù morali. Et prima diciamo; che, si come l'equalit ha per suoi contrari il piu & il meno, cosi la uirtù morale, sendo posta fra duo estremi, l'uno de quali è

dal canto dell'eccesso, & l'altro dalla parte del difetto, hauerà questi per contrari suoi; liquali poi fra di loro haueranno anchor maggior oppositione, come piu dispari, & piu discosti insieme; cosa, laqual molto ben prouidde la natura, a fin che, questi contrari, col mutuo loro contrasto, si hauesser, a distruere l'un l'altro, & non facessero insieme uniti, guerra al bene. Di più è molto ben da sapere; che, in alcune cose si troua un'estremo men cōtrario al mezo, dell'altro estremo; & questo, per due cagioni, l'una è; perche, nella natura delle cose, un'estremo può essere piu conforme al mezo, dell'altro estremo; si come, per questo, l'audacia, è uitio men contrario alla fortezza, di quello, che sia la timidità: & ciò, per hauer l'audacia piu conformità con la uirtù della fortezza, circa il non hauer paura, di quello, che habbia seco la timidità, uitio a lei molto piu contrario, per esser fuor di modo sottoposta al timore. L'altra cagione è; perche, in noi si troua naturalmente maggior inclinatione ad un uitio, che all'altro: onde, per esser noi piu pronti all'eccesso dell'uso de piaceri carnali, che al difetto, quindi n'auiene, che l'intemperanza è piu contraria alla temperanza, di quello che sia l'insensibilità, uitio, in cui di rado gl'huomini trabocano. Da che tanto piu si conferma quello, che fu già detto per inanzi; che il mezo della uirtù nō è limitato in certa misura determinata fra l'uno, & l'altro estremo; ma puo uariare secondo la uarietà delle inclinationi, & complessioni nostre; per lequali, in uno, non serà tenuto a uitio, quello, che in alcun'altro, si potria molto ben biasimare; Onde, nel terzo libro della Politica, si disse, che la fortezza propria della donna, saria spetie di timidità, paragonata alla fortezza propria dell'huomo.

Quello che si deue osseruare per accertare la mediocrità, nellaqual è posta la uirtù. Cap. VII. & ultimo.


INALMENTE è da sapere, che il mezo, in cui consiste la uirtù morale, è molto difficile da accertare, non meno di quello che sia difficile trouare il punto del mezo del circolo, a chi non è molto ben perito nella scienza delle Matematiche. Onde, per incaminarci bene uerso la uirtù, ci conuien fuggire gli estremi, come Scilla & Cariddi, & cercare di tenerci, più che possiamo, per la uia di mezo: Et doue un uitio è piu contrario alla uirtù, da quello principalmente guardar ci debbiamo: Oltre a ciò, essaminar poi molto bene gl'animi nostri, considerando con buono, & dritto giudicio, a quali peccati tendano le nostre inclinationi; il che conoscere mo, riguardando quelle cose, dellequali piu ci dilettiamo. Cosi, conoscendoci pronti ad uno de gli estremi, ci sforzaremo di riuoltarci all'altro, che,

che, in questo modo, facilmente ci uerrà fatto, di ridurci nella uia della mediocrità; in quella guisa, che un bastone torto da un canto, se sia piegato dall'altro, ageuolmente si fa dritto. Ma, sopra ogni cosa, debbiamo hauerci intorno gran custodia, studiando di tenerci, quanto piu possiamo, discosti dalla uoluptà carnale, acciò ch'ella non ci ingombri, ne ci signoreggi: risoluendoci a tener questo per uerissimo fondamento, che, da questa Tiranna potenza del piacere, piu che da qual si uoglia altra cosa, l'huomo uiene tirato fuor del dritto sentiero della uirtù; Non possiamo con discorsi generali, insegnar altro di queste cose humane, se non quali sieno i ueri habiti, che stanno nella mediocrità, & come sieno lodeuoli, & buoni. Il saper piu distintamente, come l'huomo possa operar quello, che conuenga alle uirtù, in questo caso, o in quello; o in temere, o in scorrucciarsi, o in altro, non stia alcuno ad aspettar d'esserne quiui instrutto. Perche, per un tal effetto, bisognarebbe non star sù generali (come fa la presente dottrina, laqual non puo far altrimenti, uolendo seruare il methodo, che conuiene alle scienze) ma abbassarsi, a render ragione, & conto di tutti i particolari; liquali, come quelli, che si stendono all'infinito, sono & in lor stessi noiosi, & non capaci di regola. Onde, saggiamente, auertiua Platone, circa l'arte del sapere; che, arriuando l'huomo, a gli indiuidui, si douesse stare, per non appoggiare la scienza all'infinito incōprensibile. Questo potremo però dire, che, essercitandosi l'huomo nelle buon'opre, secondo le regole generali prescritte da questa filosofia morale; & considerādo quello ch'ei faccia, & come, & a qual fine lo faccia; & riguardando, come in un specchio, nelle attioni de gl'huomini buoni, & prudenti, quali, quanto piu puo, cercarà d'imitare; & consigliandosi, appresso, sotto la norma del giudicio loro; & hor da un estremo uolgendosi, hor dall'altro, potrà finalmente, accostarsi alla parte di quella mediocrità, nella quale riposa la uirtù; & cosi diuentar buon giudice di quello, che conuenga all'huomo di fare, per esser in fatti uirtuoso.

Fine del secondo libro.



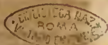
Argomento del terzo libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.



Vesto Terzo libro acconciamente riceue una diuision di tre parti principali; la prima dellequali contiene un uario, & generale ragionamento; ma però tutto di cose appropriate alle uirtu morali: & nell'altre due si parla, in una parte, della fortezza, & nell'altra, della temperanza, & della prima parte saranno questi cinque capi. Nel primo si dichiara quello, che sia lo spontaneo, & non spontaneo; & questo a fine, che si conosca, come è necessario, che l'huomo ne gli atti uirtuosi, operi di spontaneo suo consentimento, senza ingannarsi, & senza esfere uiolentato da altri; il che conueniua dichiarare, per esser collocata la uirtu morale nell'habito dell'anima fondato in elettione, laquale, senza dubbio, non puo stare senza il libero consentimento humano. Nel secondo capo si tratta dell'elettione; mostrandosi, che non è concupiscenza, ne iracondia, ne uolontà, ne opinione, ne spontaneo solamente; ma un'appetito, che si cagiona nell'huomo, mediante il discorso fatto intorno a mezi, che possono seruire alla consecutione del fine, che si desidera. Nel terzo capo si mostra, che se bene ogni huomo è intento al bene, non pero ogn'uno appetisce, & conosce il uero bene, ma solo il prudente; ilquale in comparation de gli altri, che sono fuori del dritto sentiero, è a guisa dell'huomo sano in rispetto dell'ammalato, ilquale non ha il uero gusto, ne conoscimento delle cose, come stanno, si come il sano. Nel quarto capo, con lunghi discorsi si proua, che l'huomo sia cosi ben uolontario operatore delle brutte, & uitiose attioni, come ancho è delle belle, & delle uirtuose. Nel quinto, & ultimo capo, riducendosi il negotio ancho piu alle strette, si conchiude, come conuiensi confessare, che l'huomo, di propria uolontà operando, uenga a far quello, che la fantasia gli rappresenta inanzi; o sia poi che il medesimo apparisca a ciascuno; o sia che il uero bene apparisca solamente a gli huomini prudenti; & che a gli altri, il falso s'appresenti sotto forma di uero bene; da che per ogni modo si conchiude l'huomo essere di tutte l'attioni sue uolontario operatore. Nella seconda parte principale si tratta della uirtu della fortezza, & di questa saranno tre capi. Nel primo si dichiara quello che sia la fortezza, & quali sieno li uitij suoi contrari. Nel secondo si manifestano cinque spetie improprie di fortezza. Nell'ultimo capo si propongono alcuni auertimenti circa la detta uirtu. Nella terza, & ultima parte principale poi di questo libro si parla della temperanza; & di questo ragionamento saranno duo capi. Nel primo s'insegna quello che sia la uirtu della temperanza, & quali sieno i uitij a lei contrari. Nell'altro si danno alcuni auertimenti, che seruono a maggiore intelligenza di questa uirtu. Et è da notare, come in trattare delle uirtu morali, Aristotele osserua un'ordine tale; che primamente scopre il proprio soggetto in cui sia fondata ciascuna uirtu; & quindi poi ageuolmente distingue li suoi propri significati da gli impropri, & cosi determina quello che sia ciascuna uirtu; dichiarando, appresso i uitij contrari; & mostrando insieme in alcune uirtu, qual de gli estremi sia piu contrario alla mediocrità, dell'altro.

DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. III.





Dello spontaneo, & non spontaneo.

CAPITOLO I.



NTRAREMO a ragionar in particolare delle uirtù morali, quando, appresso alle cose dette, haueremo mandato inanzi la dichiaratione dello spontaneo, & non spontaneo, & dell'elettione; & haueremo insieme considerato, se il fine, che moue a operare il uirtuoso, & il uitioso, sia un medesimo, o pur diuerso; & se parimente uerso i loro fini si mouano, per proprio loro uolere, così i buoni, come li cattiui: Et a parlar di questo massimamente c'inuita l'uso de gli huomini; iquali s'inducono facilmente a dar biasimo, & lode ad altrui, per l'attioni fatte di proprio consentimento; Et, per contrario, perdonano di leggieri, & hanno gran compassione di coloro, iquali errano contra il proprio uolere. Onde ancho questa consideratione sia molto utile a legislatori, per dar legittimamente i castighi, & li premi, a chi li merita. Non spontaneo adunque (per cominciare da questo capo) detto da Greci ἀκούσιον, diciamo essere tutto quello, che si fa uiolentemēte, ouero per ignoranza. Et uiolente sono tutte quelle cose, che dipendono da principio, & da causa, che sia fuor di noi; in modo tale, che, chi le patisce, ouero le fa, anchor che sappia quello che fa, non concorre però a gli effetti, da se medesimo, ma n'è altronde necessitato; come auiene a chi s'affoga in mare: & come saria, s'alcuno, hauendo in mano un pugnale, dà altrui potente forza, che gli moua contra sua uoglia il braccio, fosse spinto a dar delle pugnalate a suo padre. Ma qui salta in campo una questione; se uno, ilquale per fuggir qualche danno, o per far qualche degna impresa, s'induce a far cosa, che altrimenti non farebbe, se non fosse importunato da rispetto, che molto gli preme, sia in tal caso spontaneo operatore, o pure

non ſpontaneo: come ſaria; s'eſſendo egli gentil'huomo ſi metteſſe a far qualche eſſercitio uile,& biaſimeuole, per liberar il Padre, o'l figliolo dalle mani del Tirãno; a quella guiſa, che li marinari aſſaliti da qualche gran fortuna, ſi riſoluono di gettare in mare molta robba, per non ſi ſommergere con la naue, & con il reſto inſieme. Si riſponde, che, ſe noi riguardiamo l'elettione di queſt'huomo, l'attione ſua non ſpontanea ſi potrebbe dire, in quanto che, non eleggerebbe di farla, quando non foſſe ſtimolato da coſi graue cagione: ma ſe conſideriamo poi, ch'egli è operatore, & con il proprio uigore eſſecutore di tal coſa, indubitatamente habbiamo a dire, che l'attion ſua ſia ſpontanea; come quella, a cui in ultimo appreſo ſi ſia. Ma è d'auertire, che, ſi come è lodeuole il ſoggiacere a qualche coſa uile, & moleſta, per dar capo a qualche ſegnalata attione: &, alle uolte, con molta compaſsione, è comportato, che l'huomo s'abbaſsi in fare alcuni atti uili, per fuggir il pericolo di non cadere ſotto di aſpro, & inſopportabil giogo; coſi non s'haurà già a fare ogni coſa brutta, per iſchifare qual ſi uoglia gran danno: anzi ſono alcune attioni cotanto indegne, che, in niun modo, per qual ſi uoglia cagione s'hanno a cõmettere; Onde qui fa meſtiero d'una uera prudenza, per diſcerner le coſe lecite dalle illecite, & d'una buona fermezza d'animo, per appigliarſi alla parte dell'honeſto: eſſendo maſsimamente, il piu delle uolte, quei fatti, che noi approuiamo per belli, accompagnati da grauoſa ſoma, & brutti poi, & dishoneſti quelli, che ſiamo sforzati di ſeguire. Però chiunque in queſti caſi tien dritto il timone della ragione, è huomo ueramente, degno di molta laude. S'alcuno poi ſotto di uiolenza uoleſſe ridur le coſe, che faccia per ira, o per amore, o per altra ſimil paſsione; con dire; che dalla uoluptà ſia sforzato di far quello, che non farebbe, ſe non foſſe tirato dal piacere; & che dall'ira, & dal diſpiacere ſia áſtretto, o di non far quello che deue, o di far quello, che non dourebbe, uolendo poi eſſer tenuto ſpontaneo eſſecutore delle belle, & uirtuoſe attioni; Prima, non s'accorge queſto tale, che, a queſto modo, i fanciulli, & le beſtie, che hanno ſempre a fianchi gli appetiti ſenſuali, co i quali oprano, non farebbeno coſa ueruna ſpontaneamente. Il che non ſi ha da dire: eſſendo chiariſsimo, che molte coſe fanno i fanciulli, & le beſtie, alle quali, in farle, eſpreſſamente adheriſcono di ſpontanea loro inclinatione. Dapoi, per qual cagione uorremo noi dell'attion belle eſſere tenuti ſpontanei operatori, & delle brutte non ſpontanei? procedendo coſi quelle, come queſte, da un'iſteſſo fonte, & da una medeſima cagione di noi steſsi? & tanto piu, che, alle uolte, ci ſta bene adirarſi, & hauer appetito di certe coſe, come della ſanità, & del ſapere; & non è ſempre l'appetito noſtro irragioneuole. Di piu le coſe fatte per forza, ci ſono di diſpiacere, per eſſer contrarie alli noſtri uoleri; ma quelle,

che

che facciamo per stimolo di cupidità, non che ci dispiacciano, che anzi grandemente ci gradiscono; come quelle, che procedon dal nostro proprio consenso. Ma finalmente per qual causa non saranno così spontanei li peccati, che si fanno per affetto, come quelli, che si commetton con l'uso di ragione, benche sia mala, & falsa ragione? & tanto più, come che le passioni ragioneuoli, pur appariscon cose humane, & l'attioni fatte dall'huomo in compagnia dell'ira, o della concupiscenza, sono proprie humane, & non possono essere senza il proprio consentimento nostro? Però concludiamo, che non da i piaceri, o dispiaceri è ueramente necessitato l'huomo a far cose brutte; ma che egli è il uero offenditor di se stesso; il qual si lascia pigliare dall'ira, & dalle brutte uoluptà, come fa il pesce dall'esca, & adherisce loro, potendoui ancho non adherire: Ma, ritornando al non spontaneo, diciamo; che non solamente non spontanee sono quell'attioni, che si fanno per forza, si come habbiamo già detto, ma quelle anchora, ch'auengono per ignoranza; benche non per qual si uoglia ignoranza: perche è da sapere, come l'ignoranza, è di due sorti; una ue n'è uniuersale, & l'altra particolare. L'uniuersale è quella, per laqual l'huomo è detto ignorante, & oprare da ignorante, per non far quello, che conuenga, & non già per non saper quello, ch'ei faccia: & puo procedere, parte da passione, & parte da elettione; Da passione procede l'ignoranza, quādo trasportato alcuno dalla fame, sete, amore, ira, & altri affetti, si conduce a far cosa biasimeuole; in che reputato uiene ignorante, per contrauenire a gli ordini della retta ragione; ma nō però sara scusato de suoi falli, quasi come inuolontario operator, essendo egli molto ben certo, & conscio a se stesso, di tutto quello che fa. Da elettione poi procede l'ignoranza uniuersale; quando, l'huomo, con hauer a bel studio, negletto di sapere il bello, & il buono, & con essersi dato a seguire le cose uietate dalle leggi, & dalla retta ragione, ha già contratto un'habito di malitia, & formati principij mali nell'intelletto; con liquali, conoscendo quello, che opera, anzi operandolo con animo deliberato, non che meriti scusa alcuna de suoi falli, che anzi ne è grandemente biasimato, & castigato. Onde diciamo, che solamente ci scusa da gli errori, & rende le nostre attioni non spontanee, l'ignoranza particolare; cosi dimandata, per consistere intorno alli particolari, che concorrono nelle nostre operationi; & sono questi: l'operante, come dir Socrate; quello, che opera, cioè batte; chi? il figliolo; con che instrumento? con una frustra: in che modo? destramente: in che luogo? in casa sua; in qual tempo? nell'hora di studiare: a che fine? per castigarlo, & per tenerlo sotto buona disciplina; cose, nellequali tutte (eccettuando però la persona operante, allaquale di non conoscere se stessa operatrice, quando operi, non accade già mai, se non sia fuori di se stessa) puo

l'huomo inciampare, & errare, pigliando una cosa per un'altra. Si come, (per essempio) per conto dell'operatione, palesar alcun secreto, non lo credendo secreto; per la materia, uccidere il figliolo in cambio del nimico; circa il fine, come, tramettēdosi con armi per leuar duo nimici da questione, inaueduta mente amazzar uno di loro: circa il modo, come dar il colpo piu graue di quello, che l'huomo hauesse pensato di uoler fare; circa l'instrumento, come battere col temperarino, pensando d'hauer la penna in mano; circa il luogo, come non s'auedere d'esser dinanzi a tribunal di giudice; & finalmente circa il tempo, come non si ricordar, che sia giorno di qualche gran solennità; errori, che procedono da una uera, & mera ignoranza: & de quali, l'huomo (massimamente ingannandosi circa l'atto istesso, & circa il fine, per loqual ciascuno intende operare, in che risiede il neruo principale dello spontaneo) è degno di scusa, & ne merita perdono: benche piu & meno, secondo che piu, & meno anchora è cauto in auertire le cose degne di consideratione: & pur che aueduto si de gli errori, ne mostri pentimēto; che altrimenti se gli doueranno ascriuere per uolontarij, come fatti da persona inclinata a simili, & a peggiori misfatti. Hora, perche non spontaneo è quello, che si fa per forza, ouero per ignoranza, nel modo che si è dichiarato, diremo che lo spontaneo suo contrario (detto da Greci ἑκούσιον) sia tutto quello, che ha il principio da noi, essendo noi medesimi liberi operatori, & consapeuoli, & consentienti, senza punto ingānarci di tutto quello, che facciamo, & come, & a cui, & quando, & per qual fine lo facciamo.

Della Elettione. Cap. II.



SEGVE il ragionamento dell'elettione; cosa tanto unita con la uirtù, che, senza lei, la uirtù non puo hauer loco, & per laquale (come quella parte di noi, per cui propriamente si mostra la nostra uera intentione) molto meglio, che per l'attioni si scoprono i nostri cōstumi. Hor adunque primamente non è dubbio, che l'elettione è quello spontaneo, che si è dichiarato di sopra; ma non è questo solamente; perche ne i fanciulli, & nelle bestie si troua lo spontaneo; ma non già l'elettione: laquale non si puo anche dire, che sia appetito concupiscibile; qual è nelle bestie; & da cui sono guidati gli incontinenti, come quelli, che non obedis cono alla ragione, nel modo, che fanno i continenti, iquali oprano le loro attioni con elettione: Oltre che la concupiscenza ha per suo fine il piacere, o'l dispiacere; cosa, che non conuiene all'elettione. Di piu dell'istessa cosa, in un medesimo tempo, puo stare, che la cōcupiscenza s'opponga all'elettione; ma

ma non già la concupiſcenza alla concupiſcenza. Ne ancho ſi dourà dire, che l'elettione ſia appetito iraſcibile; non douendo alcuno uoler riferire le coſe fatte per furore a elettione. Reſta il terzo appetito proprio dell'huomo, cioè la uolontà; ma queſta anchora non può eſſer quello iſteſſo, ch'è l'elettione. Prima, perche la uolontà puo eſſere non ſolo delle coſe poſsibili, ma ancho delle impoſsibili, com'è il deſiderio di uolar per l'aria: là onde, per elettione, non già mai ſi metteremo a impreſa impoſsibile. Oltre a ciò la uolontà ſi ſtende a quelle coſe anchora, lequali non toccano a noi, ſi come uorremmo, che tutti gli huomini foſſero buoni, & ſaggi; in che però, di noſtra elettione, noi non s'intrometteremo. Finalmente la uolontà è piu toſto del fine, che de mezi, co i quali ſi peruien al fine; & all'incontro, l'elettione s'occupa intorno al modo, e i mezi, che conducono al fine; ſi come, per la uolontà deſideramo la ſanità, & con l'elettione poi ſciegliamo i mezi atti ad acquiſtarla. Ma alcuno potria facilmente ſtimare, che l'elettione foſſe opinione; ilche non è uero; prima, perche l'opinione è delle coſe impoſsibili, & non ſolo di quelle, che ſi poſſon fare, & ha per ſuo fine il uero, o'l falſo; ma l'elettione è ſempre di coſe poſsibili, & ha per intendimento il bene, o'l male; onde ancho dall'elettione ſiam detti buoni, o cattiui. Di piu noi eleggeremo di ſeguire, ò di fuggire alcuna coſa; ma opinione haueremo, che coſa ſia queſta, & a che gioui, & in che modo; Et molti, hauendo opinione del meglio, non però lo ſeguono; ma al peggio s'appigliano; Et finalmente l'elettione riceue lode dalle buone attioni, & l'opinione dalla uerità: Ma ſe talhor auiene, che pur in qualche ſoggetto confrontino inſieme l'opinione, & l'elettione, diciamo, che non però ſaranno una coſa iſteſſa, eſſendo fra loro differenti ne modi, che ſi è detto. Che coſa adunque diremo noi che ſia la elettione? Certamente ella include in ſe lo ſpontaneo, ſi come ſi è già detto; & è ſempre di coſe, che noi uogliamo, riputandole buone, & gioueuoli, & riuſcibili per li noſtri diſegni, per hauerle prima molto ben conſiderate, &, per uia di diſcorſo, antepoſte ad altre; onde προαίρεσις da Greci è detta, molto cõuenientemente, l'elettione; poi che nell'elettione, per cõſiglio fatto, l'huomo, per conſeguire i ſuoi fini, ſceglie piu una coſa, che un'altra. Però quiui fa meſtiero di conſulta; laqual deu'eſſere non di quelle coſe, dellequali conſigliarebbe un pazzo; ma di quelle, dellequali un'huomo ragioneuole pigliarebbe conſiglio: Non delle coſe eterne, come ſarebbe conſigliar de cieli; non delle neceſſarie, come ſe il triangolo habbia gli angoli ſuoi equali a due retti; non delle naturali, come del corſo de pianeti, de uenti, o delle pioggie; perche in queſte coſe noi non poſsiamo, con il noſtro conſiglio, metter mano, & fare, che non auengano, & ſtiano in quel modo, nelquale ſono ordinate da Dio, & dalla natura: Ne

anchо

ancho sopra cose casuali, per essere fuor d'ogni ragione, cade il consiglio humano; ma sarà intorno à cose proprie nostre, & che sono in nostro potere, & che toccano a noi medesimi, ouero ad altri nostri congiunti: perche di quelle anchora ch'appartengono a stranieri, non debbiamo manco consigliare; douendo noi prender consiglio, a fin di scegliere poi & operar quello, che piu sia di nostro beneficio. Et queste appresso non hanno ad esser terminate in modo, che non si possan fare, se non in una certa maniera; ne tanto chiare, che non habbiano difficultà; perche, ne di quelle, ne di queste, si come ne ancho delle cose, che cadono sotto a sensi, non accade pigliar consiglio: Saranno adunque le cose, sopra lequali habbiamo a consigliare, tali, che sieno dubbiose, & difficili, & con lequali si possano condur a fine i nostri pensieri; almeno il piu delle uolte, essendo bene prouedute. Per questo delle scienze ferme, & limitate, com'è la grammatica non è mosso consiglio; ma di quelle, che sono incerte, & stanno intorno a quelli effetti, i quali non sempre auengono in un modo, ma possono uariare nelle nostre mani: com'è la medicina, & l'arte oratoria. Onde diremo, ch'essendo l'huomo il principio, & il proprio padrone delle sue attioni, egli prende consiglio sopra quelle cose, che intende uoler operare, & indrizza l'operationi sue a qualche fine; di cui, essendo fine ultimo, non si consiglia; auenga che (si come fu gia presupposto nel primo libro) tutte le nostre attioni tendano ad un fine determinato; di modo, che non s'ha da procedere da un fine, in altri, senza fine. Et sarà (per darne essempio) in questo modo; Vuole l'huomo esser felice, & di uoler la felicità non si consiglia; ma ben procura, & cerca (consigliatosi prima) i mezi, & gli instromenti da conseguirla; & abbattendosi a diuerse strade, con lequali si possa condur al desiderato fine, essendo saggio, elegge la miglior strada, & la piu ageuole: & considera insieme il modo, che ha da tenere, per caminar uerso il fine, seguendo i mezi già eletti, sotto il consiglio suo; Et, occorrendogli cosa, di cui habbia bisogno per arriuar al fine, laqual non sia in poter suo, o de gli amici, lascia questa uia, & si attacca ad un'altra, laqual s'affronti con la sua posibilità, ouero con quella de gli amici; Cosi, hauendo trouato il modo, & i mezi accommodati al fine delli suoi disegni, si mette poi a operare, per essequir quello, di che si è già consigliato; cominciando prima da quelli effetti, che furono gli ultimi nell'intentione sua, & arriuando finalmente a quelli, che furono li primi nel pensiero, & cagione de gli altri. A quella guisa, che, proponendoci noi in animo di fabricare un Palagio; Primieramente ci si rappresenta inanzi la forma, nellaquale lo uogliamo fare; dapoi il tetto, le mura, & per ultimo li fondamenti; Et, per contrario, in fabricarlo, sono i primi a farsi i fondamenti; dapoi il drizzare delle

le muraglie; il compartire delle stanze; il coprire del palagio; & in ultimo ne risulta quella bella forma intiera, & perfetta, che, prima d'ogni altra cosa, ci haueuamo posta inanzi. Hora, stringendo tutte queste cose insieme, diremo, che l'elettione è un'appetito in noi causato, per deliberatione fatta, con consiglio, per nostro interesse, o de gli amici, sopra mezi, & instromenti, & modi ritrouati in cose possibili, ma difficili, & dubbiose, per conseguire il fine, che ci habbiamo proposto.

Che la uolontà humana ha per obietto suo il uero bene, ilqual è conosciuto, & procurato dal solo uirtuoso.

CAPITOLO III.



Resta da uedere, essendo la uolontà del fine, & il fine cosa buona, se la uolontà sia di quel bene, che sempre è tale, o pur di quello, che par bene a colui, che lo desidera, potendo etiam dio essere non bene; Et di piu, se l'attioni fatte con mal consiglio, essendo brutte, & rie, s'hanno da stimare per uolontarie, si come sono tenute quelle, che sotto buon consiglio s'oprano uirtuosamente: perche, risoluti che haueremo questi punti, ci sarà poi tanto piu facile, & piu aperta la strada da peruenire all'intelligentia di tutte le uirtù morali. Onde è da sapere, che alcuni hanno detto, che tutto quello è bene, a che inclina la uolontà nostra: Altri, che solamente sia bene quello, che pare a ciascuno. Ma & questi, & quelli ageuolmente si conuincon di mala opinione: Li primi; perche, se tutto quello è bene, a che inclina la uolontà dell'huomo, ne segue l'uno, o l'altro di questi duo inconuenienti: cioè, o che, eleggendo alcuno qualche cosa cattiua, in questa non concorra la uolontà sua; per essere (secondo l'opinione di costoro) la uolontà sempre uolta al bene; ouero concedendosi, si come necessariamente s'ha a dire, che insieme con l'elettione conuenga anchora la uolontà, ne seguirà, che la medesima cosa sia e buona, & cattiua: buona, per rispetto della uolontà, laqual (secondo questa opinione) sempre inclina al bene: cattiua poi, per causa della mala elettione. Gli altri parimente si conuincon di errore: Perche, se è bene (come dicono) quello, che pare a ciascuno, in modo tale, che non si troui bene determinato nella natura, ne seguirà parimente, che una stessa cosa sarà buona, & cattiua: essendo chiarissimo, che quelle cose, che piacciono ad alcuni, come buone, sono abhorrite da altri

per cattiue: Onde noi diremo altrimenti. Et prima diciamo, che nella natura è stabilito quel uero bene, che ha da essere il proprio oggetto della uolontà; dapoi, che si trouano altri particolari beni, che parono beni a questo, & a quello. Et perche il uero, & natural bene (sendo obietto proprio della uolontà) deue hauer la sua corrispondenza con qualche subietto, che ne sia capace; Però diciamo, che il uirtuoso è quello, ilquale seguita il uero bene, & di cui ha ottima cognitione, conoscendo, senza punto ingannarsi, le cose, che sono belle, & diletteuoli; & questo mediante l'habito de buoni costumi, da quali sempre prouengono opere piene di bellezza, & di diletto. Quindi si raccoglie, che il uirtuoso ha da essere la regola, & la norma a tutti gli altr'huomini, in discerner il uero bene; potendo il uirtuoso, cosi per il suo buon uso, come per hauer sedate le passioni dell'animo, & purgata, & sincera la ragione, giudicar bene le cose, secondo il lor uero essere: il che non puo hauer luogo in coloro, che si trouano fuori del sentiero delli buoni costumi; perche offuscati questi tali dalle peruerse loro passioni, nellequali sono immersi, non attendono ad altro, che a dilettare i sensi, & a fuggire ogni cosa, che sia contraria ai propri loro piaceri. Onde fra'l uirtuoso & gli altri, che declinano alla parte de uitij, in conoscere il uero bene, & in appetirlo, è quella differenza a punto, che è fra un corpo sano, & un'infermo. Questo, per hauer guasto il senso, nõ gusta le cose dolci, o le acetose, nel modo, che sono; ne per lui conferiscono quelle, che al sano, per essere in buon stato, sono naturalmente sane; Però il sano è la regola per gli ammalati in conoscer le cose, secondo il loro proprio, & uero essere; Et cosi sarà il uirtuoso, in comparatione del uitioso.

Che l'huomo è ugualmente uolontario operatore, cosi delle brutte, come delle belle attioni. *Cap. IIII.*


A essendosi detto, che la uolontà riguarda il fine, & la elettione i mezi, che seruono per acquistarlo; però debbiamo stabilire, che, si come l'huomo delle belle, & uirtuose attioni, è uolontario essecutore, cosi ancho sia delle brutte, & delle uitiose; & non s'haurà già a dir quello, che alcuni hanno affermato; che niuno possa essere uolontariamente cattiuo, si come anchor niuno, contra sua uoglia, può esser felice: perche, si come è uerissimo, che la felicità non può hauer luogo, contra la propria uolontà dell'huomo, per essere la felicità sempre con piena sodisfattione dell'animo di colui, in chi si troua; Cosi è poi falso, che l'huomo non possa essere uolontariamente cattiuo; presupposto, che sia uolontariamente uirtuoso, & proprio pa-
drone

drone delle belle, & lodeuoli sue attioni. Et che cosi sia, si puo agenolmente comprendere per molte ragioni. Prima, perche è chiaro, che, se è in nostro potere far cose belle, è ancho in nostro potere nõ far cose brutte; & potendo noi lasciare di far le cose belle, posšiamo medesimamente darci a quelle, che sono brutte; ma facendo noi cose belle, siamo buoni, & uirtuosi, & questo è in faculta nostra; perche in qual altra cagione uogliamo riferir le belle attioni fatte da noi, se non in noi medesimi? Dunque con il far cose brutte saremo medesimamente cattiui, & uitiosi per proprio nostro uolere. Questo istezzo ce lo puo ancho persuadere la prattica della uita humana; uedendo noi, che, in tutti i gouerni ordinati con qualche ragione, si danno gli honori, & li premi a gli huomini uirtuosi, per le belle, & honorate attioni; si come i castighi, & li uituperi s'essercitano contra i scelerati, che sono operatori di cose brutte: Non gia di quelle, che per forza, o per ignoranza fanno; ma di quelle, che sanno molto bene quel che sono, & che uolontariamente essequiscono. Il che è osseruato da gli huomini, a fine, che i buoni s'accendano tanto piu a ben fare, & i cattiui s'astengano dal male; argomento, che dimostra, essere in nostra faculta il far & le cose buone, & parimente le cattiue. Perche non gia ci è prohibito, o comandato, o persuaso, che noi non habbiamo, o caldo, o freddo, o sete, o fame, o altre simil cose le quali non dipendono dal nostro uolere, ne cadono sotto dell'arbitrio nostro; ma soro determinate dalla natura, secondo la complesšion de corpi; i quali ancho, da gl'accidenti, che ci stanno intorno, patono uarie mutationi, senza poterui noi far altro remedio. Ma le leggi, & le cõstitutioni si fanno per causa di quelle cose, le quali sono in nostro dominio, potendo noi & seguirle, & lasciarle; & per le quali siamo ancho detti o buoni, o cattiui. Di piu le leggi uoghono, che sieno castigati gli errori, che si fanno per ignoranza; quando noi stesši dell'ignoranza siamo cagione; si come sono gl'errori fatti per briachezza; li quali di doppia pena (secondo Pittaco) douriano esser puniti, per esser il briaco egli stesso cagione di alienarsi dal buon uso dell'intelletto; con tutto che sappia, che tracannando troppo uino, diuentara tale, che uscira fuor di se stesso; ne, cõ tutto cio, lascia di far quello, che conosce esser molto brutto, Onde & di questo errore, il quale poteua da principio schifare, & de gl'altri, che ne uengono in consequenza, è ragioneuelmente biasimato, come meriteuole di graue castigo. Ne si eccettuano dalle punitioni publice coloro, li quali sono ignoranti delle cose comandate dalle leggi; pur che non sieno cose oscure, & difficili molto da esser capite; Et questo, per essere noi stesši padroni di curarle, & di saperle. E tutti

D quanti

quanti quelli; che oprano male, ò per trascurar la buona disciplina, ò perche stiano uolentieri auolti fra la crapula, & altri piaceri del corpo, risoluiamoci pure, che diuengon cattiui; perche s'auezzano a brutte, & cattiue attioni; Et chi non conosce, & non auerte a questa prattica, è huomo moltò insensato, & debole: Onde non è marauiglia, che alcuno gia habituato nel male, non possa poi, ben che uoglia, diuentar buono, se non con estrema difficultà: perche si come, di chi s'ammala per qualche disordine suo, era prima in facultà di non ammalare; ma poi, che sara caduto nell'infermita, nō sia in poter suo dilliberarsi dal male; & in quel modo, che la pietra gettata, prima che si mandasse fuori di mano, si poteua non gettare; ma dapoi tratta non è possibile, che non sia da noi uscita lontana; cosi, inanzi, che l'huomo si facesse uitioso, poteua non ui diuentare; ma poi che haura uoluto seguir l'attioni cattiue, non sia marauiglia, se, habituato in questa peruersita, non possa poi, benche uoglia, riuoltarsi all'altra buona strada. Mà che piu? tanto è impresso nell'opinion commune, che noi stessi siamo padroni di certe attioni, le quali procedono dall'animo nostro, che insino i difetti del corpo, non gia i naturali, i quali sono compassioneuoli, ma gli accidentali, qual saria la perdita di un'occhio causata da poltroneria, si come da troppo uino beuto, ò altra cosa brutta, ci sono ascritti a uergogna, & a biasimo.

Come l'huomo, secondo l'idolo rappresentato dalla fantasia, è, in ogni modo, uolontario operatore delle sue attioni, o sia che l'istesso fine a tutti s'appresenti, o sia, che alle buone nature il uero fine, & alle cattiue il non uero apparisca.

CAPITOLO V



MA FINALMENTE, per risoluer del tutto questa difficultà, riducendo il negotio piu che si puo alle strette, nel modo però, che comporta la presente molto delicata speculatione, gia non riman altro da dire in contrario (poi che non si puo negare, che ciascuno non appetisca quello, che bene gli pare) se non che l'huomo non sia padrone della sua fantasia, & che qual è questa, tale sia anchora il fine, uerso del quale ciascuno camina. A che si risponde, che, essendo l'huomo padrone de gli habiti suoi (si come per

me per li precedenti discorsi si è fatto chiaro) seguita, che, parimente, egli sia padrone della sua fantasia; dalla quale non conuien dire, che uenga sforzato d'adherire a gli idoli delle cose da lei rappresentate; potendo molto bene, & seguirli, & lasciarli, a suo piacere. Ouero, se si uorra pur ostinatamente difendere il contrario: con dire, che niuno uoglia esser cagion di male a se medesimo; hormai altro alle cose dette, non si potra aggiungere; se non che l'huomo, senza hauer certa cognitione del uero, ò non uero fine (come, che il fine non caschi sotto'l libero arbitrio nostro) entri a far quello, che pensa, che a lui sia per riuscire in bene, mosso solo da certo stimolo di natura; la quale; potendo essere, & buona, & ria, scorge a quelli; ne quali buona si troua, il uero, & ottimo bene; da cui deuiano gli altri, che hanno la natura corrotta. A quella guisa, che alcuni nascono con occhi puri, & perfetti, atti a comprender le cose nel modo, che stanno; & altri hanno la uista tanto mal conditionata, che, nel uedere, grandemente s'abbagliano, pigliando una cosa per un'altra. Ma, ammettendo anchora questo presupposito, diciamo con tutto cio, nō poter si fuggire (presupponendosi, che'l uirtuoso sia uolontario operatore delle sue belle attioni) che non si confessi, che medesimamente il uitioso nō faccia di proprio uolere le sue brutte operationi; cōciosia che, ne biasmo meriti uno, ne laude l'altro, per il uario fine, che seguono; il quale (secondo il fondamento hora fatto) non è in arbitrio dell'huomo, ma solo è posto inanzi a ciascuno dalla natura. Onde, parimente conoscendo, & consentendo cosi l'uno, come l'altro, in quello, che oprano, per conseguire i loro fini, conuiene, che di tutte le loro operationi, ò brutte, ò belle, equalmente uolontari, ò inuolontari operatori detti siano. Ma molto meglio, senza dubbio, sia dire (si come si è già presupposto da principio) che, si come tutte l'altre cose inclinano da natura uerso il lor proprio natural bene, cosi l'huomo (benche la natura sia piu fauoreuole a uno, che all'altro) appetisca naturalmente (non però senza cognitione, sendo l'huomo dotato d'intelletto, & di ragione) il suo uero fine; dal qual s'alcuni deuiano, diciamo, questo auenir loro non per altro, che per uoler adherire a gli appetiti carnali, carnalmente auezzandosi a uiuere, senza dar luogo all'uso della retta ragione. Per il che debbiamo tenere per cosa indubitata, & certa, che noi siamo li ueri padroni dell'attioni, & de gli habiti nostri; ma piu anchora dell'attioni, che de gli habiti. Perche dell'attioni, da principio infino al fine, cio è, & delle precedenti, & delle sussequenti a gli habiti, siamo sempre padroni; in quanto, che nell'operar, conosciamo tutti i particolari, che cadono sotto il nostro senso; il che non si puo cosi dire de gli habiti, li quali

se bene da principio posſiamo, prima, che in noi ſi generino, prouedere, che non ſi produchino cattiui, auezzandoſi noi a uiuere, & a oprar bene; nientedimeno, dopo l'habito già fatto nell'anima noſtra, non piu s'auediamo di ciò, che tuttauia ſi ua aggiungendo alle noſtre inclinationi, per hauer noi già aſſuefatta la natura al male. Onde (come più uolte è ſtato auertito) è di grandiſsima imporanza, che, gli huomini, infino da picciolini, s'uſino, & eſſercitino nelle buone operationi; poi che, ſecondo la qualità di queſte, ſi generano, parimente in ciaſcuno, habiti corriſpondenti.

Della uirtù della fortezza, & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO VI.



POICHE ſi è ſtabilito, che la uirtù morale è mediocrità, & habito fondato con ragione, ilqual s'acquiſta mediante quell'attioni, allequali s'auezziamo, & dellequali noi ſteſsi ſiamo padroni, diſcorriam hora appartatamente ſopra ciaſcuna uirtù. Et prima trattaremo della fortezza; laqual conſiſte intorno la paura, & la confidenza: Eſſendo la paura aſpettation di male; ſi come la confidenza ſi puo dire, che ſia una ſicurtà d'animo, mediante cui l'huomo ſpera di hauer la ſalute uicina, & il male lontano. Circa queſte paſsioni adunque, lequali hanno gran forza nella uita humana, chiunque ſi porta, come ſi deue, è degno di lode, come uirtuoſo, ſtando nel ſegno della mediocrità; ſi come chi lo trapaſſa, o non ui arriua, ſarà degno di biaſimo, come uitioſo. Però è neceſſario ſaper, qual ſia il timore, & qual la confidenza, che propriamente conuiene all'huomo forte; perche temere la pouertà, o la cariſtia d'amici, o altre coſe tali, certo non ſta bene all'huomo ſauio; ma non però, per non temer queſte coſe, ſi merita il uero titolo di forte. Parimente conuiene temere l'infamia, & di non incorrere in attion ſcelerate; ma non è però qui poſta la uirtù della uirilità; ma ſi potrà ben dire huomo da bene, & uergognoſo, chi pauenta ſimil coſe: &, all'incontro, sfacciato, chi non le cura, & non le teme. Di più ci ſta bene hauer paura, che nõ ci ſia ingiuriato il Padre, o il figliolo; ma nõ perciò quin di deriua l'eſſere del uero forte, o puſillanimo; Si come anchora chiunque, mẽtre deſtinatamente è cõdutto alle forche, per eſſer fatto morire, cõfidaſſe ſcioccamente, ſenza hauer attacco ragioneuole di poter fuggir la morte,

non

non si direbbe, per questo, huom uirile; essendo la uera confidenza posta, non gia circa i mali ineuitabili, ma intorno quelli solamente, che con ragioneuol fondamento, sperar possiamo, di douer superare, mediante il nostro ualore. Per tanto diremo, che la paura, & la confidenza, in che si tramette il forte, è circa cose graui, & terribili, ordinariamente abhorrite, & temute da ogn'uno; si come sono i tormenti seuerissimi del corpo, le ferite, i pericoli della morte, & l'istessa morte, pauentosa, sopra tutti gli altri pauenti; le quai cose l'huomo forte, ò in tutto disprezza, ouero, in cōparation de gli altri, in un certo modo non le teme; eleggendo piu tosto morire, che far cosa brutta; anzi ponendosi al rischio manifesto di patir la morte, con ogni graue supplitio; quando sia che pensi, di far cosa bellissima; come sarebbe, difender la patria dalle mani del Tiranno, che cercasse d'occuparla: la onde ancho si confida di poter dar capo à quelle imprese, nelle quali si tramette; portandosi insieme molto prudentemente in considerare, per quai cose, & quando, & come stia bene à disprezzar, & non temer le cose horribili; hauendo posta tutta la sua mira nella uirtù, & in quell'opere belle, che sono proportionate à i buoni, & generosi costumi. Ma che da queste cose grandi, & belle, ne deriui l'esser forte, ampia fede a noi fa l'uso de popoli; i quali soglio no ordinar le lodi, & gl'enconmi, & drizzar statue publice a memoria, & per ornamento di quelli, li quali per amore della patria, non hauno temuto di spender la uita in guerra, ouero in altra importante occasione. Però, nella morte, che auenga per infirmità non è posto atto proprio di fortezza, in tolerarla; perche, in questo non si essercita opera, che sia bella, con la quale si chiuda il fine della uita, ne è in poter nostro, in questo caso, di combattere per fuggir la morte; benche poi in questo morir anchora, chi è d'animo forte & uirile, si porta intrepidamente in comparation de gli altri. Parimente nelle fortune, & pericoli del mare, in non temerli, non consiste fortezza, ma nientedimeno, quando accade al forte di trouarsi in essi, non potēdo fuggir la morte, la sopporta con animo constante; si come, hauendo ragioneuol attacco di cōfidare, di douer uscir saluo da questi gran pericoli, ne prende giusta cōfidēza, nō gia fondato in isperienza, à guisa di Marinari, auezzi tante altri uolte a simiglianti borasche; ma solamente mosso dalla buona sua dispositione dell'animo essercitato, & assuefatto à non temer la morte, cosa tāto tremēda, & à cōfidare, come cōuiene ad huomo prudente. Però della fortezza si potra dare questa definitione; ch'ella è mediocrita determinata cō uera ragione, circa la temenza, & cōfidenza di cose graui, & terribili, in sostenerle, come, & quādo conuiene, a fine di nō far cosa brutta, & per far cosa bellissima, per amor dell'honesto. Et essēdo la fortezza tale, chiaramente si puo intendere; che, chi piu del douer si confida,

 o troppo

o troppo eccede, in non temere in modo alcuno le cose, che meritano di esser temute (si come si racconta d'alcuni, i quali non temono i terremoti, & li diluuij, o altre cose tali, alle quali noi non habbiamo modo di poter far resistenza) questo è biasmato, perche trapassa la mediocrità. Et quanto sia per troppo confidare, sara detto audace; si come, per non temer le cose, che conuiene, & come conuien temere, si puo chiamar l'huomo temerario, o intimido, nõ hauendo noi altra uoce piu propria, per nominar questo uitio. Chiunque poi o niente confida, o troppo teme le cose pauentose, & ancho quelle, che sono indegne di essere temute, come persona, che manca della mediocrita, in portarsi in questo fatto, come richiede il decoro, è biasmato, & detto timido, & uile. Ma è d'auertire, che'l uantatore fa professione di non temer anch'egli cosa ueruna, & di esser huomo forte; il quale nondimeno, nell'occasioni, che se gli fanno manzi, non aspetta i pericoli, ma da loro si discosta; come fa parimente l'audace; il qual auanti'l fatto, si mostra terribile, & poi sta cheto al tempo di menar le mani. Per contrario, il forte, prima che si uenga a fatti, è pacifico, & quieto; poi guidato dalla ragione, che gli dice, non douersi tolerar cosa brutta, si mostra fiero, & animoso. Et di qui nasce, che, ne gl'improuisi essalti de pericoli non preueduti, ne quali non s'ha campo di pensare à preparamenti, ma la natura ispeditamente fa il suo corso, si scopre la dispositione di ciascuno uerso la fortezza, molto meglio, di quello, che si faccia in lungo tratto di tempo, & nelli pericoli gia scoperti; ne quali l'huomo ha campo di mostrarci simulatamente brauo, & forte; ouero, col lungo premeditare, puo, mediante la ragione, far forza à se stesso, per non temer le cose tremende, anchor che a questo non hauesse l'animo cosi fermo. Se alcuno poi, ò per amore, ò per altra cagione ammazza se stesso, non si terrà, per questo, huomo forte, anzi molle, & debole d'animo; non sopportando egli quello, che dourebbe sostenere; di maniera, che per fuggire quel male, che l'annoia, non per cagione di cosa bella, con grande biasmo, a se stesso toglie la uita.



Di cinque

Di cinque spetie improprie di fortezza. Cap. VII.



SONO poi cinque altre spetie improprie di fortezza, le quali qualche poco s'accostano alla uera fortezza gia descritta. La prima è di quei cittadini; i quali, non per amore del bello, che è il uero fine della uirtù, ma solamente per acquisto d'honore, o per fuggir infamia, o per paura de castigi, (il che è manco degno) fanno operationi da huomo forte; & questa spetie è differente dalla uera fortezza, nella sola intention del fine. La seconda è di coloro, i quali mossi da certa isperienza, che hanno di cose pauentose, essercitano atti di fortezza; a che hauendo riguardo Socrate, disse, che la fortezza, era una scienza; & questa sorte di fortezza è fondata, non in habito, ma in isperienza; la qual fa, che l'huomo istimi, per facili, le cose difficili; Onde quei soldati, che si persuadon d'hauer ben imparato il mestier dell'armi, sogliono essere piu animosi de gli altri, che non sono anchora isperimentati nella guerra. La terza spetie deriua da furore, o sia per amore, o per ira, o altro; di maniera che, un'adultero, il qual sara, per natura, timido, mosso da qualche gran pasſion d'amore, si trametterà in graui, & manifesti pericoli, senza punto istimarli; come fanno anchora alcuni altri, quando da ira acutisſima sieno stimolati, & si grandemente accecati, che non sanno quello, che si facciano; & questa spetie di fortezza manca d'elettione, essendo del tutto fondata in passioni, che mouono l'huomo a non curare li pericoli. Ma è d'auertire, che, se bene al uero forte conuiene l'impeto dell'ira, per incitarlo all'opere, che ha da fare; diciamo però, che in lui il principal motiuo è l'oggetto del bello, che lo moue, & induce alle grandi imprese; all'effetto delle quali concorre etiam dio l'ira, ma però sotto la moderatione della retta ragione. La quarta spetie di fortezza impropria dipende da speranza, per la qual alcuni si rendono animosi à sottentrare in molti pericoli, sperando di douerne uscir salui, come è lor auenuto altre uolte; la qual sorte di fortezza manca di elettione, essendo tutta fondata in speranza, che suole talhora asſicurar l'huomo ne pericoli. L'ultima spetie impropria di fortezza è quella, che nasce da ignoranza: per che alcuni, non conoscendo il pericolo, che sia in qualche cosa, in quel si pongano, senza alcun ritegno: la onde, se poi auiene, che s'auedano dell'errore, & del pericolo, nel qual si trouano, subito lasciano l'imprese, & si mettono in fuga, parendo loro d'hauer sempre a fianchi il pericolo, che hanno scoperto; la qual sorte di fortezza è priua non solo di elettione, ma anchora di cognitione; essendo fondata nell'ignoranza de pericoli. Onde si puo

comprendere, qualmente, in niuna di queste sorti di fortezza, è proposto per oggetto l'operare semplicemẽte per amore di cosa bella, & honesta, nel modo, che alla uera fortezza conuiene: & però accommodatamente saranno da noi state dimandate tutte queste spetie improprie di fortezza.

Alcuni auertimenti sopra la uirtù della fortezza.

CAPITOLO VIII.



A essendosi detto, che la fortezza si trauaglia intorno la paura, & la confidenza, s'ha da sapere; ch'ella molto piu consiste circa il non temere, che circa il confidare; essendo cosa di maggior momento, & più difficile, & piu pregiata, il sostener cose graui, & terribili, che confidare d'inuerle e a superare con assalirle; perche, oltre che i pericoli, ne quali si trouiamo, temprano l'audacia, & aumentano la paura; il sostenergli, appresso, presuppone, che il nimico sia potente, come quello, il quale di già ci stia di sopra; La onde, l'ardir d'incontrar i pericoli, è inditio chiaro, che la forza dell'assalire, sia maggiore del pericolo, uerso del qual l'huomo si moue. Di piu il sostenere, porta con seco il mal presente, cosa assai piu graue, & noiosa, di quello, che sia il pensar al pericolo del male, che anchor non ci tocca; & finalmente chi sostien le cose terribili, & pauentose, soggiace di già al presente incommodo, per cui, molto si può turbare, temendo d hauer a sostenere lungamente il peso di cosi dura battaglia; La onde nell'assalire non è certo, che l'opposto trauaglio ci debba lungo tempo soprastare, potendosi per auentura ancho schifare. Argomenti, per liquali si conclude, come la parte principale della fortezza piu consiste in sostenere le cose graui, che nell'ardir d'incontrarle. Oltre a ciò si puo ancho dubitare (stando che ogni uirtù, come si è detto nel secondo libro, habbia per suo fine un certo proprio piacere) come possa essere piacere, & diletto ne gli atti della fortezza, doue accadono ferite, tormenti, & l'istessa morte; lequai cose habbiamo già detto douersi tolerare dall'huomo forte. A questo si risponde, che le ferite, & la morte sono cose noiose, & per se stesse abhorrite da ogn'uno, & dall'istesso forte; A cui, anzi (& masimamente, quanto piu è soggetto, in cui s'annidano tutte le belle uirtù, & quanto, per questo rispetto, è piu felice de gli altri) deue tanto piu rincrescere il morire; come che, un huomo tale meriti di restare lungamente in uita, sopra tutti gli altri. Con tutto ciò all'huomo uirile, & forte, hauendo egli occasione di operar cosa bellissima, & per non si condurre a far brutte attioni,

attioni, il trauaglio di patire i tormenti, con la morte istessa, si rappresenta per dolce, & diletteuolissimo: & questo, per l'honoratissimo fine, ch'intende di douer conseguire, in cui terminano i tormenti suoi, sostenuti da buona conscienza, & decorati finalmente da nobilissima, & celebratissima lode. E ancho d'auertire; che, se bene gli huomini forti, a tempo, & luogo, non pauentano i pericoli della morte, non per questo s'hanno da stimare per li migliori soldati, che si trouino. Perche altri non tanto animosi, i quali mancaranno de buoni, & generosi costumi, sendo pieni d'ingordigia d'hauere, saranno piu atti alla militia; come sono quelli, i quali, per arricchire, combattono; & per fare qualche bottino, s'espongono facilmente a pericoli, quasi facendo baratto della lor uita, con l'acquisto del danaro, o d'altro; La onde il forte, solo per l'honeste cagioni è solito di pigliar l'armi. Et della fortezza, basti per hora quello, che fin qui si è detto.

Della uirtù della temperanza, & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO IX.



EGVE la temperanza, uirtù molto conforme alla fortezza; in quanto, che ambedue toccano alla parte dell'anima irragioneuole, piu che non fanno l'altre uirtù morali, delle quali si ragionarà poi: Et questo, per essere le passioni della fortezza, & quelle della temperanza, cioè l'ardire, & la paura, & la concupiscenza del cibo, del poto, & della Venere molto dipendenti dalla complessione, & dalla natura di ciascuno: Onde sono ancho communi a gli altri animali, a quali, non meno, che a gli huomini, apportano piacere, & dolore. Consiste la temperanza circa il piacere, & dispiacere; non di quelle cose, che piaciono all'anima, com'è l'honore, o lo studio delle lettere, & altro simile; ma di quelle, che appartengono al corpo: ma ne ancho circa ogni piacere del corpo: perche non circa il piacere, che si trahe dal senso del uedere, non circa quello dell'udire, ne circa quello dell'odorato (anchor che in tutti questi sensi l'huomo possa pigliare minore, & maggiore dilettatione di quello che conuenga) non è però posta o temperanza, o intemperanza alcuna. Eccettuar però si possono alcuni odori, che uanno composti sopra le uiuande, & certi odoriferi profumi, & unguenti incitatiui alla libidine, de quali chiunque troppo si diletta, si potrebbe dimãdar intemperato; ma questo sarà per accidente; cioè, perche, sotto di questi tali odori, si risueglia no i piaceri, & i desideri de gli oggetti dedicati al gusto, & all'atto della Vene-

Venere; a quella guisa, che il cane, eccitato dall'odore, si drizza a cercar la preda; & il leone, udita la uoce del bue, si rallegra, conoscendo d'hauer trouato a se stesso pastura. Onde sono alcuni tanto dediti alla gola, che, essendo suogliati, per incitare tanto piu il loro appetito, infrascano, & infettano, in un certo modo, i uini, & i cibi di diuersi odori; si come parimente, altri usano diuerse inuentioni, per tanto piu ageuolarsi all'atto della Venere. Però resta a dire, che l'intemperanza, propriamente, sia posta intorno a piaceri, & dispiaceri propri de gli altri duo sensi, che sono il gusto, & il tatto; & principalmente per conto del tatto; poi che (per dir il uero) gli intemperati poco abbadano al diletto di quell'esquisito senso del gusto, col quale (il che appar nell'huomo solo) si discernono le differenze de sapori; per essere di questo senso il piacer breue, & quasi insensibile, & che passa come in un momento; come appare, quando noi gustamo, o saggiamo alcuna cosa, dallaquale in un tratto ci spediamo; Et all'incontro, al piacere di quel gusto imperfetto, che è quasi una cosa istessa con il tatto concesso all'animale, per discernere l'util cibo dal nocceuole, li medesimi intemperati sono del tutto dati, per resìdere, in questo gusto, per rispetto della congiuntione, ch'egli ha con il tatto, il piacere del mangiare, & del bere con piu lunga durata; Onde Filossene Ericinio huomo goloso desideraua d'hauere la gola, a guisa di Grue, per poter, mediante il senso del tatto, godere tanto piu lungamente il piacere del mangiare, & del bere. Ma è però d'auertire, che, ne ancho da tutti i piaceri, che dipendono dal senso del tatto, deriua l'esser temperato, o intemperato; perche, per quelli piaceri, che sono da gentil'huomo, che si sentono, o nelle fregagioni, o ne bagni, o in altro, oue tutto il corpo insieme uenga essercitato, & non una parte sola (come auiene nell'uso della gola, o della Venere) niuno propriamente dour esser detto temperato, o intemperato; si come, ne ancho (come si è già detto per inanzi) per la dilettatione, che si ha dell'honore, o del gioco, o d'altra cosa tale: Ma chi in queste cose eccede il termine honesto, si potrà chiamar molle, effeminato, ouero insatiabile. Onde, in somma, resta il piacer solo, e'l dispiacere, che si sente, per conto del mangiare, & del bere, & per conto del coito insieme; & piu per conto del piacere, che per rispetto del dispiacere, per hauere la uolupta, forza maggiore del dispiacere; auenga che'l dispiacere risulti nell'huomo dalla priuatione del piacere, ch'ei desidera. Onde, per sapere, in qual modo habbia luogo ne gli huomini la lodata temperanza, & i uitij a lei contrari, si ha da presupporre; che'l mangiare, & il bere, insieme con il coito, parte cadono, per ordine di natura, sotto'l piacere commune a tutti gli animali; in quanto, che ciascun animale si gode, per istinto di natura, di pigliar il cibo, & il poto, per conseruare la propria uita, & di usar il coito, per lo manteni-

mantenimento della sua spetie: parte cagionano particolar piaceri in questo, & in quello animale, per certa propria inclinatione, laqual si troua in ciascuna spetie, di pigliar diletto, piu d'una cosa, che d'un'altra; cosi nel fatto del mangiare, & del bere, come anchora nell'uso della Venere. Dunque, stando questa diuisione del piacer commune & particolare, diciamo; che l'intemperanza, che prouiene dal piacere, che è commune a tutti gli animali, di far satolla la natura del suo bisogno, consiste nel diletto, ch'alcuni pretendono di pigliare, con empirsi, a tutto suo potere, senza seruar alcuna misura; uitio, che si troua in pochissimi huomini: & in quelli soli, i quali, come plebei, & abomineuoli, & pacchioni, non appetiscon altro, che di empir il uentre, quanto piu possono. Onde circa questo piacer, che ha per suo fondamento il bisogno di sostentar la uita, ha luogo il peccato della troppo edacità, senza altra aggiunta di particolar diletto, che l'huomo pigli piu di una cosa, che d'un'altra. Circa poi li piaceri particolari, diciamo; che gli huomini peccano per dilettarsi di cose, dallequali si doueriano astenere; ò per dilettarsene, non a debito tempo, o non con debita misura; cosi circa il mangiare, & il bere, come ancho nel coito; non usando queste cose, ne quanto, ne quando, ne come, ne con chi conuiene; anzi attristandosi molto, quando non possano far satolle le loro dishoneste uoglie. All'incontro, l'huomo temperato, & ben cōposto, usa tutte le dette cose con debita misura; osseruando primamente, che i piaceri non eccedano fuor de termini dell'honesto; e inoltre, che conferiscan alla sanità, & alla buona dispositione di tutto il corpo; & che insieme non trapassino le forze delle facultà sue; ilqual, appresso, per non poter godere quello, a che l'appetito lo inclina, punto non s'attrista, ne di questo riceue trauaglio alcuno. Onde la temperanza, per definirla, sarà una mediocrità determinata con uera ragione, circa i piaceri, & dispiaceri del corpo, per conto del gusto, & del tatto, in usarli nelle cose, che conuiene, quando, & come, & con chi si deue, per fine honesto, & per tenere insieme il corpo sano, & gagliardo. Chiunque poi eccede da questa misura, è intemperato, per dilettarsi delle cose, che non conuengono, ne uerso chi, ne quando, ne come conuiene; & il medesimo sente gran dispiacere, sendo impedito di metter in atto le sue sfrenate, & dishoneste uoglie: cosa ueramente brutta, & biasimeuole, & strana da sentire; che l'huomo patisca molestia, per non poter godere le uoluptà abomineuoli. Perche nō è già il dispiacere, che, per questo conto, sente l'intemperato, simile alle molestie, che toccano all'huomo forte; ilquale, per essercitare la uirtù, che a lui si deue, ha da sostener cose graui, & pauentose, tolerando il male nella propria persona: La onde l'intemperato sente dolore, sol per non poter godere quei bestiali piaceri, che uorria. Nella parte poi del difetto

è posto

è posto il uitio, ilqual non ha proprio nome; ma si puo dimandare insensibilità, o stupidità; per essere in coloro, i quali, a guisa d'insensibil pietra, non sentono la titillatione de piaceri naturali; mostrando in questo di non essere, non che huomini, ma ne ancho animali: che pur gli animali bruti anchora, si dilettano di certi propri loro piaceri, andando, per questo, cercando piu un cibo, che un'altro. Però rarissimi sono quelli, che trabocchino in questo difetto, che la uoluptà ha pur troppo gran forza sopra di noi, con noi nascendo, & alleuandosi con noi insino dalle fascie.

Alcuni auertimenti sopra la uirtù della temperanza.

CAPITOLO X. & vltimo.



ET dalle cose dette circa la fortezza, & la temperanza, si puo raccogliere, che la fortezza è uirtù piu pregiata della temperanza; bisognando al forte sostener cose graui, & noiose; ilche è piu difficile, & di maggiore importanza, che non è l'astenersi da piaceri, come fa il temperato: Et però l'intemperanza sarà ancho uitio piu brutto, & piu uituperabile di quello della timidità: Et questo puo essere chiaro, per molte ragioni. Perche primamente il timore, per cui l'huomo trabocca nel uitio della timidità, è per conto di cosa importantissima, cioè per lo pericolo di perder la uita, cosa a noi, sopra tutte l'altre, cara; ilche auāza di gran lunga, l'obietto delli non naturali, anzi disordinati piaceri, da quali si cōduce l'huomo nel uitio dell'intemperanza, Però, i peccati del timido, si douranno stimare per men graui, & men brutti, di quelli dell'intemperato; meritando sempre piu scusa de i lor falli, coloro, i quali, da piu potente cagione, sono condutti a peccare. Oltre a ciò, non è dubbio; che piu graue, & piu brutto non sia quel uitio, dalquale gran campo si ha di potersi distorre, con essercitarsi ne gli atti contrari senza pericolo; che quello, doue questo non accade: Ma, chiaro è, che l'occasion di fuggire i piaceri carnali, come che di continuo ci stian d'intorno, è grandissima, & l'huomo puo farlo, senza mettersi in alcun pericolo; La onde, l'occasione di essercitar l'animo nelle cose terribili, & pauentose, assai di rado accade, ne si può fare senza manifesto rischio della uita: Da che ne segue, che piu degno di biasmo sia, chi pecca per intemperanza, che chi erra per timidità. Appresso, attendendosi propriamente lo spontaneo dell'huomo, nell'attioni particolari; conciosia che molti, stando su discorsi generali, possano molto ben biasmare la uita intemperata, & l'attioni dell'huomo codardo, & proporsi in animo di nō uolerui adherire, & poi nell'operationi essere in tutto contrari

trari alle loro prime deliberationi) se bene si considera, noi trouaremo; che gli atti dell'intemperato sono molto piu uolontarij di quelli del timido; auenga, che il temperato seguiti, & abbracci, con pronta, & franca uolontà li piaceri; il che non si puo dire del timido; ilquale sforzato da tormenti, & da pericoli, che gli soprastanno di perder la uita, lascia, per paura di questi mali, non già per contento, che a lui ne segua, di far quello, che l'huomo forte, a tempo, & luogo, mettendosi fra i pericoli, intrepidamente suole essequire. Però si conchiude, che'l uitio dell'intemperanza sia assai piu brutto, & piu degno di biasimo, di quello della timidità. Finalmente è d'auertire; che, chi troppo immoderatamente s'immerge ne i piaceri del corpo, ua a gran rischio di diuentar huomo del tutto stupido, & come senza ragione, & inetto a riceuere emendatione della sua uita: Onde molto conuenientemente l'intemperato, è detto da Greci ἀκόλαστος, quasi come incastigabile, & incorrigibile, a simiglianza de fanciulli; i quali, quando non habbian a canto un qualche Pedagogo in lor custodia, & un freno, che gli ritenga da quelli tanti piaceri, che loro stanno intorno, uanno sempre di male in peggio, in acquistar mali costumi. Per tanto deuesi fuggire l'intemperanza, & abbracciar la temperanza, come uirtù, laqual rende l'ingegno, & la nostra ragione sempre piu purgati, & piu eccellenti, si come anchora in usar moderatamente i piaceri carnali, s'apporta maggior uigore alla complessione de corpi nostri.

Fine del terzo libro.



Argomento del quarto libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.

IN questo quarto libro, Aristotile, segue in dichiarare alcune altre uirtu morali, trattando di tutte queste; cioè, della liberalità, della Magnificenza, della Magnanimità, della uirtu posta in mezani honori, della Mansuetudine, dell'Amicitia del conuersare, della Veracità, & della Piaceuolezza; mostrando quello che sia ciascuna di loro, & quali i loro estremi: osseruando in trattar di tutte queste, quasi in tutto, l'istesso modo, che si è tenuto di sopra in parlare della Fortezza, & della Temperanza. Onde, si come sono uarie spetie di uirtu, che qui si espianano, cosi saranno altretanti capi corrispondenti di questo libro.

DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. IIII.



Della uirtù della liberalità, & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO I.

ENTRIAMO hora a parlare della liberalità, uirtù, che si trauaglia intorno le facultà apprezzate sotto'l ualore del danaro, in spenderle, & donarle, & accettarle; consistendo però molto più la bellezza sua in donare, che in accettare; si come anchora il far le cose honeste, è piu bello assai, che il sopportarle; & le lodi si danno a chi fa i presenti, & non a chi gli riceue; sendo masimamẽte la uirtù delle cose instituite a qualche uso, come sono le facultà, posta in usarle, & dispensarle bene; non già in serbarle, & possederle: Onde anchò dal non accettare, non si merita la lode d'huom liberale, ma di giusto; si come poi dall'accettare, niuno, manco lodato uiene. Hora, per farsi l'huomo degno del titolo di questa uirtù, ha da indirizzare l'attioni sue uerso la mediocrità nello spendere, & donare le facultà secondo la posibilità sua; che non s'haurà già da tenere uno per men liberale d'un'altro, perche doni poco, hauendo egli poco il modo di donare; Et questo farà a luogo, & tempo, & uerso persone meriteuoli, facendo allegramente i doni, & le spese, & tutto per fine bello di giouare, & beneficar molti; hauendo insieme riguardo, di non lograre le proprie sostanze, ne in donarle indifferentemente a ogn'unq, ne in spenderle in qualunque cosa; anzi taluolta accettarà da gli altri (non perche quiui consista atto di cosa bella) ma per poter hauer meglio il modo di far attioni liberali. Et per questo rispetto accrescerà, cõ qualche legittima uia, l'entrate sue, con pigliar di esse qualche honesta cura. Onde la liberalità, per definirla, sarà una mediocrità terminata con uera ragione, circa il dare, & accettar le facultà apprezzate con danari, in modo, & luogo, & tempo, & uerso le cose, & persone, che conuiene, per fine di attione bella, e lodata.

ta. Quindi nasce, che ordinariamente, chi è liberale, non arricchisce; Poi che chiunque è dato a spendere, & a donare il suo, non può hauer l'animo applicato a far robba; essendo principalmente proprio del liberale, lo eccedere in donare, in modo tale, che, de i beni di fortuna la minor parte per se serba, & la migliore dispensa in altri. Onde ancho, si come non lascia di benificare molti, così ha molti beneuoli, & seguaci; i quali biasmano la fortuna, nominandola auara de suoi beni, uerso di chi ne saria così largo, & buono dispensatore. Appresso il liberale è parco, & riseruato in domandar quel d'altri. Tolera il medesimo, facilmente, i torti, che fatti gli sono per conto di robba, non essendo, per questo conto, punto litigioso; si come ancho delle spese, che gli accade impiegar male, non si attrista se non moderatamente; che in uero il far in contrario, è inditio di animo ristretto, & troppo curante le ricchezze. Naturalmente poi sono piu inclinati alla liberalita, quelli, che possedono la robba, senza hauer durato fatica in acquistarla; che quelli, i quali, con molti sudori, & stenti, l'hanno guadagnata; onde, come di cosa propria, & molto a loro cara, essendo amatori, difficilmente s'inducono a communicarla con altri. All'eccesso di questa uirtù trouasi il prodigo, & il dissipatore; il quale, in donare, & in spendere, passa di là dal mezo, & in accettare, resta di quà; così, in questa parte manca, & in quella eccede, & però erra, tanto piu, che in donare non è guidato da ragione, di far cosa bella; ma piu tosto da certa sua pazzia; Onde molte uolte gli auiene di far bene a chi no'l merita, & lascia di donare a quelli, che sariano degni della sua cortesia. Pure molto si confa col liberale; in quanto, che dona, & dispensa le sostanze sue, come ancho fa il liberale: Et, con l'inuecchiare (per esser proprio de uecchi l'auaritia) & con la diminutione delle sostanze, lequali di continuo si uanno logrando, talche poi resta poco che donare, puo auenire, che finalmente egli s'accosti al luogo di quel mezo, che è proprio della liberalità. Et, in somma, la prodigalità è uitio comporteuole, argomento non di malitia, ma piu tosto di generosità d'animo, & segno (se così ci piace di dire) di pazzia; poi che il prodigo, senza occasione di cosa bella, logra quelle sostanze, con lequali haurebbe da sostentarsi in uita. Ma è d'auertire, che, se il prodigo cade nell'intemperanza, & non si pone freno, diuenta in sì fatta maniera peruerso; che, senza riguardo dell'honesto, sol per satiare le brutte sue uoglie, piglia da ciascuno, & consuma il suo, & quello, che da altri puo cauare con illecite uie, in adulatori, & altri sceleratí, & lascia morir della fame le modeste, & costumate persone. L'auaritia, ch'è l'altro estremo, manca in dare, & per lo piu, eccede in accettare la robba; uitio (che per essere a noi molto naturale) con il crescer degli anni, & con ogni altra impotenza, che ci auenga, tanto piu cresce, & piu

piu ſi rende difficile da curare; Onde, ancho i piu de gli huomini ſono auari: Et fra queſti, alcuni ſono, i quali, ſenza miſura, attendono a conſeruar la robba; ſi come ſono i tenaci, i parchi, & i ſordidi, i quali ſi guardano dall'accettare; parte per non eſſer poi neceſsitati (come dicano) di far coſa brutta, con mendicar da altri, cadendo in biſogno, per hauer uoluto eſſere liberali in donare il proprio; & parte per non eſſere ſforzati a dar del loro, quaſi come a queſto oblıgati, per hauer già accettato di quel d'altri. Alcuni poi eccedono in pigliar la robba d'altri, & per farne cumulo, non laſciano di far qual ſi uoglia ſceleragine; come il ruffiano, il ladro, l'uſurario, & altri ſimili infami, che ſi danno, ſenza alcun ritegno, a brutti & illeciti guadagni, pigliando, & quello che loro non conuiene, & piu di quello, che conuiene: Fra queſti ſi poſſono metter anchora i giocatori de dadi, & d'altri cotai giochi; poi che queſti tali, con illeciti modi, cercano di conuertire in proprio utile le coſe de gl'amici, uerſo de quali, con le loro facultà, dourebbeno eſſere corteſi, & liberali. Il Tiranno poi, che ſpogliaſſe le chieſe, & leuaſſe uiolentemente la robba a ſuoi cittadini con rapir il molto, donde non deue; non auaro, ma ſi dimandarà ingiuſto, empio, & crudele. Et dalle coſe dette ſi può trarre, che l'auaritia è piu lontana dalla liberalità, di quello che ſia la prodigalità; ſi perche i piu de gl'huomini peccano in eſſer auari, & non prodighi; ſi anchora, perche la liberalità ua principalmente impiegata nel donare; a che ancho il prodigo è molto dedito; & però non è di coſi peruerſo habito, com'è l'auaro; da cui (mentre uiue un'huomo tanto ſordido) non deriua ne per ſe ſteſſo, ne per altri, alcun commodo; ſaluo, ſe non uogliamo dire, che queſto tale, con infiniti ſtenti hauera accumulato un gran theſoro a perſona, laquale, in breue tempo, lo conſumerà, ſi come ſpeſſo interuiene.

Della uirtù della magnificenza & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO II.


OPO la liberalità parlaremo della magnificenza, per eſſere l'una & l'altra di queſte uirtù poſta nell'uſo delle facultà; ma però coſi uariamente, che ſono due ſpetie di uirtù differenti tra loro. Perche la liberalità (ſi come habbiamo già detto) ſi tramette in tutti quelli atti, che poſſono cadere ſotto l'uſo delle ricchezze; coſi in darne, & accettarne, ſecondo i ueri ordini della corteſia; come anchora in diſpenſarne, doue occorra di ſpenderle per diuerſi biſogni. La onde la magnificenza propriamente s'impiega nelle ſpeſe, & principalmente in quelle, che ſono di gran momento,

mento, ne quali conuenga consumar molti danari: ponendo l'huom magnifico gran studio, accio che sieno ben designate, & ordinate con ragione, tal che meglio non si possan fare. Onde meritamente la magnificenza ha hauuto il nome da Greci di μεγαλοπρέπεια; come uirtu, dalla quale dipendono attioni di gran conto, & fatte con gran decoro: pero il magnifico anchora, come in cose di maggior grandezza, si tramette piu uolentieri nelle spese publice, che nelle priuate. Et fra gli oggetti dell'opere sue, questi sono i principali, cio è sacrifici; statue drizzate in honor di Dio, sepolture, statue publice, torniamenti, giostre, edifici priuati o di palazzo, o di giardini, nozze, ambasciarie, accetto di forastieri, cõuiti, presenti, & remunerationi, & altro simile; in cui cosi bene, & con tanto giudicio si portara l'huom magnifico, che con l'istessa spesa fara comparere meglio l'opra sua, di quello che un'altro non sapra fare, quantunque fosse liberale; sendo priuo di quella scienza, & cognitione, che è propria della magnificenza. Percio il magnifico, sara differente dal liberale, non solamente per le grandissime opere, nelle quali solo si tramette, ma insieme anchora nelle mediocri, in che ancho mette mano il liberale: perche dal magnifico saranno fatte in tutta eccellenza di belleza, & di perfettione, alla qual il liberale non aggiunge; per non esser altro il fine del liberale, che d'impiegar le spese, secondo la posibilita sua, & secondo il ualore dell'opere, che ha da fare: la onde il magnifico non sol ha questo riguardo, ma mette appresso molto studio (& questo é il suo principale disegno) in far comparere l'opre delle sue spese in modo, che sieno compite in tutta eccellenza. Di qua nasce, che altro è il ualor delle faculta, & altro il ualor dell'opere: perche quella cosa che è di maggior prezzo, diremo, che sia ancho piu honorata, si come è l'oro: ma la uirtu dell'opere consiste in essere grande, bella, & marauigliosa da uedere, secondo la qualita dell'esser suo: in modo tale, che un pugnalino, il qual si uoglia donare ad un fanciullo, per il suo ualore, saria presente uile, & di poca liberalita; la onde, guarnito il medesimo nel piu uago, & eccellente modo ch'ei possa essere, per rispetto del lauoro, sara opera di huomo grande, & magnifico. Et tanto piu quelle, che sieno impiegate in spesa di molta importanza: come saria l'apparato di una bella Tragedia, o la fabrica d'un'eccelso, & superbo palagio: ch'in tutti questi affari, chi è magnifico, riesce bene a marauiglia. Onde nelle cose, che nõ sono di molto prezzo, per farle in tutta quella eccellẽza, di cui possono esser capeuoli, cõsumara ordinariamẽte piu danari, che non farebbe un'altro semplice liberale; il qual ha posto il suo fine non gia in eccellenza di spese, o di presenti, ma nel solo spendere, & far cortesia, secõdo la posibilita delle sue forze. Tale adunque è il soggetto della

magnificenza, & tale è la differenza dell' huom magnifico al liberale. Ma, perche la magnificenza si trammette in cose grãdi, & la grandezza dice relatione di certi rispetti, però a fine, che il magnifico faccia le spese con decoro; bisogna primeramẽte, ch'egli habbia riguardo alla conditione, & grado suo: perche non è gia cõueniente, che un colonnello di mille fanti serui la medesima grandezza in far mostra di se, qual conuenirebbe ad un Capitano Generale di essercito. Poi ha da considerare la qualita dell'opere, nelle quali è per impiegar le spese: perche di maggiore spesa, & di studio maggiore sono meriteuoli l'opere piu durabili, che quelle, che in un tratto hanno a mancare; & le puplice richieggono maggior splendore, che non fanno le priuate. Di piu le persone di gran stato s' hanno d'accarezzare con conuiti, & doni splendidissimi; non gia cosi quelle, che sono di bassa conditione. Et coloro, i quali sono posti in qualche dignita, o hanno di gia acquistato fama, o hanno hauti i lor passati sublimi & generosi; piu che a gli altri, che mancano di queste conditioni, conuiene nello spẽdere, & donare seruar la detta grãdezza, & splẽdidezza. Ma sopra tutto, chi disegna essere ueramente Magnifico, s'ha da porre inanzi per fine, il far cosa bella, & uirtuosa, & per amore della uirtu accommodarsi allegramente a far l'opere lõtane da ogni strettezza; si che sieno ampie, & piene di tutto quello splendore, di cui possono essere capeuoli: accordando sempre l'opera con la spesa; talche una sia conforme con l'altra; & piu tosto, dando qualche uantaggio alla spesa; accio si conosca non esserſi mancato in conto alcuno, in far l'opere in tutta quella eccellenza, con che si potea fare acconciamente. Onde potremo definire, che la magnificenza sia una mediocrita determinata con uera ragione, circa le spese grãdissime, & bellissime impiegate giudiciosamente, secondo la qualita delle persone, & delle cose, a tempo, & luogo, & con chi conuiene, per amor di bello, & uirtuoso fine. In eccesso delle spese grãdissime peccano coloro; i quali si potrãno chiamare mecanici, ineleganti, & senza giudicio, spendendo costoro le faculta senza decoro, & senza ragione alcuna; piu in quelle cose, doue non doueriano, & meno in quelle, che sariano degne de maggior spesa, & il tutto facendo per uana gloria, & per far mostra al uolgo delle lor ricchezze. Nel difetto peccano i miseri, & i meschini d'animo, & i sordidi; i quali per miseria lascian di fare le spese accommodate alle opere, che fanno; e nello spendere i loro danari patiscono gran ramarico; li quali uitii non sono però molto brutti, poi che non sogliono arrecar danno ad altri. Dalle cose dette si raccoglie, che chi è pouero, non puo ueramente essere magnifico. Per che, consistendo la uirtu della magnificenza in opere di spesa grandissima, la qual pero si ha da fare conforme alle faculta di ciascuno, pero il pouero, per l'impotenza

tenza

tenza sua non puo arriuare a questo segno; si come anchora, essendo sauio, non douera assalire imprese, che sieno sopra delle sue forze. Ne percio si toglie, che il pouero non possa esser liberale, donando egli allegramente di quel poco che ha. Da che ne segue, che, chi è magnifico, sia ancho liberale; non essendo poi necesario, che ogn'uno, ch'è liberale, sia ancho magnifico.

Della uirtu della magnanimita, & de uitij a lei contrari. Cap. III.



EGVE l'habito della magnanimita, la qual meglio intenderemo, applicando noi il ragionamento al magnanimo, per le molte proprieta, che in esso ageuolmente si scoprono: Et prima è da sapere, che il magnanimo (si come ancho il nome ci da ad intendere) ha per obietto proprio le cose grādi, delle quali per li suoi gran meriti si stima degno; nō gia di picciole, ò mediocri, come ha da fare chi mediocremente è dotato delle uirtu, ne le possede in tanta eccellenza; essendo la grandezza non meno propria del magnanimo, di quello che sia la belta de i corpi grādi, & nō de i piccioli, li quali potranno ben essere proportionati, & gratiosi, ma non gia belli. Oltre a cio è d'auertire, che le cose grandi, le quali si uendica il magnanimo, per conoscere di meritarle da gli huomini in ricompensa dell'alto suo ualore, non sono gia i beni dell'animo, de quali niente habbiamo di meglio, non potendosi questi transferire da un'huomo uerso l'altro; ma diremo, che mediante questi beni diuini dell'animo in eccellēza posseduti dal magnanimo, egli pretende giustamente di douer riceuer da gli huomini il meglio, & il piu bello di tutte le cose, che ci uengon di fuori, che è senza dubbio l'honore; come quello, che si rende a i Dei, & è premio della uirtù, & guiderdone delle belle attioni. Per il che gl'honori saranno il proprio obietto, non gia i mediocri, ma li maggiori, & li supremi, ne quali, come in bersaglio, il magnanimo terra ferma la mira; in questo andando (ad un certo modo) all'estremo; in quanto che non pensara alcuno honore essere tanto grande, che non lo giudichi a lui conueniente senza pero gia mai discostar dalla mediocrita in procurarlo, ma seruando, in quest'atto, il decoro, che ricerca il grado, & la dignita sua; con la quale, per esser fondata nella somma perfettione di tutti i beni dell'animo, i quali auāzano di gran lunga gli altri beni esteriori, nessun'honore, per grande che sia, puo stare al pari nella bilancia, ma conuiene, che uada al disotto, come inferiore, in paragon di un tanto gran merito. Il che accio meglio si comprenda, auertiremo; qualmente ogni sorte di bene apporta sempre certa preminenza, a gli huomini, in che si troua sopra gl'altri, che

ne sono priui: onde è stimato piu il ricco, che il pouero; il nobile, che l'ignobile; il potente, che il debole; il dotto, che l'ignorante; & finalmente il uirtuoso del uitioso. Ma, quantunque la nobilta, & la potenza, & le ricchezze si tirino appresso qualche preminenza, non però sono di tanto ualore, che sole, possano dar a i lor possessori, il merito dell'honore; il quale eccede di grado tutti gl'altri beni di fortuna; si come da questo si comprende, che gl'huomini desiderano di esser potenti, & ricchi, per conseguir honore: oltre, che i detti beni di fortuna scompagnati da i beni dell'animo, & maneggiati (a guisa dell'arma posta in mano di furioso) da imperio insolente & sfrenato, non laude, ma dishonor apportano a chi di loro è possessore. Però il magnanimo, il qual fa professione, non solamente di esser lontano da ogni bruttura, & da ogni uitio, ma d'hauer anchora in se raccolte tutte le uirtù dell'animo, & non secondo il commun essere, ma in modo eccellentissimo, sopra l'ordinario uso de gl'huomini (il che come è difficile da essequire, cosi ancho è cagione, che di rado si trouino i ueri magnanimi) & hauendo in oltre la nobiltà, & la potenza, & le ricchezze, dellequai deue abondar, per poter essercitare le grãdi, & heroiche imprese, che a lui conuengono, meritamente, si come tanto altamente eccelle sopra gl'altri, deue ancho, in ricompensa de suoi meriti, riceuere da gl'altr'huomini tutti quelli maggiori honori, che esibir si possono uerso di persona tanto signalata. Di questi honori adunque deue il magnanimo conoscer se stesso meriteuole, & conosciutosi per tale, poscia procurarli non indegnamente, ma con decoro. Et riceuendo honori non communi, ma assai grandi, molto si appagarà del buon uoler di quelli, i quali conosce, che maggiormẽte anchora l'honorariano, quãdo hauessero il modo di poterlo fare. In sentir poi gl'honori, si portarà in tutto moderatamente, conoscendogli, & reputãdogli inferiori della sua gran uirtù, che tiene; et de gli honori bassi & uolgari, perche non hanno la debita corrispondenza con il suo alto ualore, in tutto sarà dispreggatore; si come anchora de dishonori, che a lui sien fatti, sapendo, che ingiustamente, & oltre il merito della sua dignità gli riceue. Dalle cose dette si raccoglie, prima, che la magnanimità è un raunamento, & ornamento di tutte le uirtù morali; conciosia cosa che sotto di questa uirtù tãto rara, & heroica, si cõprenda tutto quello, che in maniera grande, & bellissima si puo essercitare in ciascuna uirtù: di piu, che per mezo suo si rẽdono, & si procurano gli ornamẽti di tutte l'altre uirtù, cioè la bellissima ueste dell'honore. Onde si potria dare di lei questa definitione; che la magnanimità è una mediocrità fondata nell'eccellenza di tutte l'altre uirtù, per cui l'huomo è degno, & si stima degno con ragione di grandissimi honori, in questi tramettendosi, & curandoli, doue, quanto, & come conuiene, per rispetto delle uirtù, che ha in se, alle quai conuiene ogni ornamen-

ornamento. Quindi(per tornare al magnanimo) molte proprieta si posson auertire, per le quai si scopre, qual egli si sia, & qual esser debba. Per che primamente il magnanimo, cosi nelle auersita, come nelle prosperita, non passa i debiti termini in rallegrarsi, ne in dolersi, ma serua in uno & l'altro successo, una equalissima moderatione d'animo: si come parimente, nell'uso della potenza, che possede, scopresi, conseruare il decoro, a marauiglia modesto; modi a lui molto ben conuenienti, & proportionati. Perche, se nell'honore, il qual auanza tutti l'altre cose, che uano sottoposte alla fortuna, si porta con gran modestia in riceuerlo, & procurarlo, quanto piu douera far questo nel sentire, & usare i beni che non sono tanto grandi, ne cosi degni? Il magnanimo anchora ha per costume di non si mettere in ogni sorte di pericolo, ma in quelli soli, che sieno ueramente grandi, & belli, & proportionati alla grandezza del suo raro ualore. Appresso il magnanimo si scoprira odiar la seruitu, compiacersi molto di far benefici ad altri, & uergognarsi, in un certo modo, quando a lui ne sian fatti, & sentir uolentieri i benefici fatti,& non gia li riceuuti, de quali però procura sempre di rendere il contracambio, & con uantaggio; & questo, per essere la seruitu chiaro inditio di uilta, & di bassezza d'animo, a che l'altezza delli spiriti del magnanimo, (come per diametro) si oppone; & il far benefici cosa bella, & prestante, che rende l'huomo superiore a suoi beneficati. E ancho proprio del magnanimo fuggire, quanto piu puo, di mostrarsi, almen molto bisognoso, delle cose d'altri, nel qual atto si uiene a star al di sotto: & di communicar poi largamente le sue,per eccellere in questo, sopra gl'altri,che hanno bisogno del suo soccorso; & di mettere parimente maggior studio nelle cose, che contengono piu presto bellezza, che utile, & necessita;per esser le cose belle piu conformi alla grandezza della potenza sua, di quello che siano le cose utili, & le necessarie. Non si sente per l'istessa cagione a far querela di cose, che siano di picciol momento; & grandemente abomina di essere pregator di alcuno in cosa ueruna, parendogli, in questo, di abbassare, & disgradar molto della sua gran reputatione. Hauendo occasione di trouarsi insieme con personaggi di grã stima, con questi si porta ueramẽte da grande; cercando di preualer loro in qualunq; affare: in che atto si uiẽ a far non sol importãte,ma significatiuo anchora di grande generosita d'animo.Con huomini poi mezani la passa cõ maniere parimẽte mezane, per seruar'il decoro cõforme alle psone, cõ le quali si troua; si come poi,cõ i bassi, nõ si trauaglia in cõto alcuno; giudicãdo cosa brutta,e sproportionata,uoler trattare atti di grãdezza cõ coloro,i quali giaciono in humile e basso stato;in quel modo,che discõuerebbe ad uno,che si trouasse molto gagliardo del corpo andar a contese

di gagliardia con uno, che fosse molto debole di forza. Anchora il magnanimo di rado, ò non mai si riduce in luoghi, doue ad altri sieno dati i primi honori: si come, doue si rappresentano occasioni di qualche importante, & segnalata impresa, non è pigro, ne mai secondo in andar ad assalirla: & questo, perche, da un canto reputa niun'honore esser tanto grande, che non conuenga al suo ualore; & dall'altro canto conosce, alla professione, che fa di eccellere in tutte le sorti di uirtù, appartenersi le difficili, & honorate fattioni. Appresso il magnanimo ha per costume di odiare, amare, & dir in palese il suo parere, & piu curarsi della uerita, che dell'opinione; & di non uiuere alle uoglie d'altri, saluo se non fosse amico; segni tutti della liberta, & grandezza dell'animo suo. Dalla qual è parimente condutto, & a non temer le cose, che non sono da esser temute, & a non curare, che si dicano le sue lodi, e astenersi tanto piu di raccôtar egli quelle d'altri. Non ammira similmente alcuno, per non mostrarsi, si come ancho non deu'essere, nouo huomo nelle grandezze, o priuo dell'eccellenza di qualche uirtù; disprezza appresso gl'huomini da poco, i quali mancano di quelle conditioni, che rendon l'huomo per dignita maggiore sopra gli altri. Non tiene ancho memoria dell'ingiurie riceuute; ne si compiace di dir mal d'alcuno, se non quâdo fosse per ingiuriare il nimico, parendogli, che cotali attioni conuengon a basso animo, & uile. Con la detta grandezza s'accompagna appresso la grauità della uoce, il parlar riposato, & il caminare con passi pieni di sosiego, & di maesta; perche, doue si uede prestezza di parlare, ouero il caminar frettoloso, chiaro inditio si ha, che cosa è quiui, la qual molto preme, & è grandemente curata. La onde il magnanimo niuna cosa conosce per tanto grande, che lo debba mouer in modo, ch'ei non habbia a seruare misura, & decoro in tutte le parole, & attioni sue. Nel difetto di questa uirtù si troua la bassezza d'animo, & la pusillanimità; dalla quale chiunque è oppresso, come pigro, & da poco, non cura quelli honori, che meritamente si deuono al suo ualore: cosa brutta, cosi per la dishonoranza, che fa alla uirtù, la qual mostra di non conoscere, ne di stimar quanto sia meriteuole; come anchora, & molto piu, per lasciarsi, un'huomo tale, tirar adietro da molte belle attioni, alle quali sarebbe attissimo, non per altro, che, per riputarsene indegno. All'eccesso è posto il uitio della uanita, & ostentatione; per la quale, alcuni insuperbiti, & fatti insolenti, senza posseder le uirtu, sol per esser ricchi, & potenti, o uero nobili, si uendicano tutti gl'honori, come lor propri; dispregiando gl'altri, non per esser loro degni d'honore (come pare che sia lecito al magnanimo, in paragone della sua gran dignita, di disprezzar, cio è tener in uil pregio le cose inferiori) ma per certa uana, & stolta lor boria; per la qual parimente non lascian di far oltraggio a que-

sto, e a

sto, e a quello; persuadendosi di meritare cosi bene ogni honore, come ueramente conuiene al magnanimo. A cui nelle cose esteriori, che consistono in apparenza, cercano di assimigliarsi, quanto piu possono; ma non gia nelle uirtù, che sono il fondamento della uera grandezza. Di questi duo uitij, la pusillanimita è piu contraria alla uirtu della magnanimita, di quello che sia la uanita; parte, per essere uitio assai piu commune de gli huomini: parte anchora, per esser di molto peggiore qualita; cagionando la bassezza d'animo, che gli huomini si ritirano da belle attioni, & da studi honoratissimi, ne quali potrebbono riuscir eccellenti, non senza gran beneficio d'altri: per la qual dapocagine, diuenendo di lor medesmi fastidiosi, come confusi, & irresoluti, uanno sempre di mal in peggio, perdendosi, con questo loro ritiramento, nell'ignoranza di cio, che doueriano sapere, circa il modo di portarsi con decoro, ne gl'honori, & dishonori. La onde il uano, quantunque grandemente s'abbagli in conoscer se stesso, per uendicarsi quelle prerogatiue d'honoreuolezza, che non merita; nondimeno, applicando egli l'animo, con molta solicitudine, all'acquisto delle grandezze, che ua ambiendo, & procurando con molti esteriori apparati, almeno uiene ogni giorno piu ad instruirsi, & a imparare le maniere; che a grandi huomini conuengono, & insieme a far palese la potenza, & le riccheze sue; per le quali puo stimarsi d'hauer preminēza sopra gli altri, che ne sono priui. Con tutto cio, l'uno & laltrò di questi duo uitij, quanto a modi, che s'hanno a seruar intorno a gl'honori, & dishonori, non sono di molta malitia, ne manco apportano nocumento ad altri, ben che stiano male, & sieno biasimeuoli.

Della uirtu posta in mezani honori, & de uitij à lei contrari.

CAPITOLO IIII.



SI Come poi circa l'uso della robba si sono assegnate due uirtù; una, che si trauaglia in cose di gran spesa, cio è la magnificenza, & un'altra occupata nelle spese mediocri, che è la liberalità; cosi intorno gl'honori, oltre alla magnanimita, che ha per obietto li supremi honori, si troua un'altra uirtù impiegata nel studio de mediocri honori, douuti a huomini dotati di mediocre uirtù, li quali ben sono quelli del maggior numero; che pur rarissimi si trouano degni ueramente del nome di magnanimo. A questa uirtu non è appropriato alcun certo nome: ma

diremo; che, si come è riprensibile, come ambitioso, chiunque sopra i meriti suoi pretende, & procura, non come conuiene, gl'honori; Et merita poi ancho maggior biasimo, chi, per dapocagine, trascura quelle honoranze, che al suo ualor si deuono, come troppo inambitioso, sendo l'un uitio di eccesso, & l'altro di difetto; cosi quelli, i quali de gli honori mediocri corrispondenti al mediocre loro ualore, quasi come modesti, si stimano degni, & gli procurano ne modi, & doue conuiene, saranno, per questo conto, degni di lode, come uirtuosi; & si dimanderanno huomini, ne in tutto ambitiosi, ne ancho in tutto senza ambitione.

Della uirtù della mansuetudine, & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO V.



IRCA la passion dell'ira trouansi medesimamente duo habiti uitiosi, che uanno all'estremo; & un'altro uirtuoso, posto nel mezo; il quale comprende la uirtù della mansuetudine (cosi la nominaremo, non hauendo lei proprio nome) poi che è officio suo di mitigar l'animo nell'ira; douendo l'huomo essere sempre piu facile a perdonare, & a placarsi, che a fare la uendetta, & scorrucciarsi: il che conuiene, che si faccia per debite cagioni, & con misura, a tempo, & loco, & con certe persone, & non cosi con ogn'uno. Onde si potrà definire questa uirtù, con dire; che sia una mediocrità determinata con uera ragione, circa la passione dell'ira, in fuggirla principalmente, & in seguirla anchora, in quelle cose, con quelle persone, come, & quando, & doue conuiene, per amore del buono & bello, & pacifico uiuere. Nel difetto peccano quelli, i quali si hanno da dimandar (non essendo manco posto nome a questo uitio) huomini senza colera; come stupidi, & inhabili a sentir quello, che ci debba & piacere, & dispiacere; non si scorrucciando questi tali, ne quanto, ne quando, ne come, ne per quelle cose, che doueriano; il che è assai brutto, & spesse uolte, non senza graue danno; Conciosia che sopportar oltraggio, sia atto da seruo; ne si possa dire idoneo a uindicar l'ingiurie, chi non sia cacciato da qualche stimolo di colera. All'eccesso di questa uirtù si troua l'iracondia, nome non suo proprio (che qui manco si ha) ma imposto per dinotare una sorte di uitio eccedente nell'ira; nellaquale (per esser passione assai commune) si puo peccare in uari modi, non sol diuersi, ma ancho, ad un certo modo, insieme contrari; cosa a noi di molto utile; che il male si strugga in se stesso, che altrimenti unito tutto insieme sarebbe insopportabile,

sopportabile. Però, per conto del uitio, che si commette nell'eccesso dell'ira; alcuni si dimandano colerosi, detti da Greci ὀργίλοι, facili, per qualunque minima cosa, a entrar in colera con ciascuno, & subiti anchora a uendicarsi dell'offese, & a sfogar l'ira; laqual essalata, restano poi pacifici. Et questa sorte di colera è piu comportabile di tutte l'altre. Alcuni altri sono amari, uenenosi, detti in Greco πικροὶ; i quali, se bene non si scorrucciano con ogn'uno, ne per ogni cosa, nientedimeno scorrucciati seruano in petto la colera; la quale penetra lor tanto, che non la rimettono se non con lunghezza di tempo, o ueramente con l'atto della uendetta, la qual serue loro per un refrigerio dell'animo infiammato, & offeso dal dispiacere hauuto. Questa colera è molto cattiua: Conciosia cosa che i colerosi di questa sorte soglian tener nascosto il ueleno, che hanno dentro nel petto, non lo sfogando, ne dando ad altri occasione di medicarlo, per uia di consiglio; Onde diuengono noiosi a lor stessi, & a i piu cari amici che hanno. Altri poi sono, che si possono chiamare fastidiosi, detti in Greco χαλεποὶ; i quali uerso ogn'uno, & per ogni sorte di cosa si scorruccemno, & seruano l'ira lungamente, ne la rimettono mai senza uendetta. L'eccesso di questa uirtù è piu contrario alla mansuetudine del difetto; parte, perche, i piu de gl'huomini piu peccano in eccedere, che in mancare nell'ira; parte anchora, perche tutti quanti questi, cioè i colerici, gli auari, & i fastidiosi possono essere di gran danno alla republica. Ma è d'auertire (si come fu già tocco anchora uerso il fine del secondo libro) che non si puo, per uia di discorso, esplicar a pieno li particolari, ch'occorrono circa le persone, il loco, il modo, il tempo, & le cose, per le quali ci conuenga, o non ci conuenga scorruceiare; che questi, essendo indeterminati, & come infiniti, cadono sotto il comprendimento de sensi, & non si riducon mai al Methodo, che conuien alle scienze. Diremo però questo; che fa mestiero al uirtuoso cercar d'accostarsi al mezo, & di declinare piu in allentare, che in hauer troppo teso l'arco. Et deue ogn'uno assicurarsi, che delli piccioli errori, per li quali si declini dalla mediocrità, non si riceue biasmo, ma si bene per li grandi errori. Essendo ancho nelle occorrenze particolari, molto a proposito, che l'huomo ricorra al consiglio de i prudenti, & auertisca, con mettere in un certo modo a se stesso freno, di non correr a furia, ma di dar loco alla ragione, con cui regolando noi le nostre attioni, non potremo farle, se non degne di lode.

Della

Della uirtù dell'amicitia del conuersare, & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO VI.



ELLE conuersationi poi de gl'huomini, per cagione di ragionare, & pratticar insieme, nascono anchora in noi habiti, parte uitiosi, & parte uirtuosi; & fra gli altri, auenendo, che noi, quando male, & quando bene ci portiamo nell'attioni, & ragionamenti nostri, di qui nasce, che hora l'un l'altro ci puntiamo, hora ci lodiamo; Et chi è libero in fare questi officij, & chi coperto; & chi con modo, & chi lo fa senza misura. Per tanto quindi sorge una uirtù, laquale si potria chiamare amicitia; Perche con questa l'huomo si porta, come amico, nel conuersare; non perche, o per amore, o per odio egli si moua uerso di coloro, con quali conuersa, o a fare, o a dire quello, che stia bene; ma perche ancho con quelli, che non sono suoi domestici, procede nell'istesso modo; hauendo per fine di compiacersi (quando sia nella conuersation d'altri) delle cose ben fatte, & ben dette da loro, & di fargli ancho rauedere, & accorgere de gli errori, che fanno; ma ben in guisa tale, che si conosca, ch'egli, non per studio di annoiare, gli riprende delle loro biasmeuoli attioni, ma per buon fine, come persona amica del uero, & del bello. Onde ancho, accetta in buona parte le lodi, & li biasimi, che a lui dati sono da altri, con ragione; Et chi ha questa uirtù, farà però qualche differenza fra i giouani, & i uecchi, & fra le persone, con lequali ha molta famigliarità, & quelle, che non ha tanto in prattica; hauendo insieme riguardo alla diuersità delle nature de gli huomini, & delli costumi loro, & alla dignità di ciascuno, & alla conditION de tempi, & de luoghi; Et piu presto (saluo l'utile, & l'honesto) inclinarà a compiacere, che a trauagliare, & esser molesto ad alcuno, con biasimi, & sue riprensioni; Onde ancho questa uirtu si chiama amicitia, per essere proprio dell'amicitia, di fare, che un'amico apporti all'altro, piacere, & non dispiacere. Et si potrà in questo modo definire; ch'ella è una mediocrità determinata con uera ragione, circa il compiacere, o dispiacere nelle conuersationi de gli huomini, per conto de biasimi, o lodi, de fatti, & detti loro, secondo la qualità delle persone, & tempi, & luoghi, per amor del bello, & dell'honesto. Nell'eccesso sono gli adulatori, i quali, per fine di guadagno, attendon sempre a compiacere, & a grattar le orecchie, & non mai s'oppongono in alcuna cosa contra quelli, con li quali conuersano. In che ancho peccano li placidi; i quali per debolezza, non già per causa di guadagno, fanno il medesimo; hauendo paura di

dir cosa, che potesse recarsi a noia amico, o altro, con cui si trouano. Nel difetto peccano alcuni, i quali si possono chiamare impratticabili, & fastidiosi; così duri, & dispiaceuoli sono, che continuamente pungono, & mordono il compagno; ne mai lo lodano di cosa, che habbia, o ben detta, o ben fatta; & però sono fuggiti da galant'huomini, come nimici della gioconda, & amicheuole conuersatione.

Della uirtù della ueracità, & de uitij a lei contrari.

CAPITOLO VII.



EL commercio de gli huomini anchora è da tener conto, come si portino nel parlare, & in far parere l'attioni, come stanno, o pure sotto coperta di falsità; laqual, senza dubbio, è molto brutta, & uituperabile; si come, all'incontro, è di costume lodato il raccontar, & far parere le cose in quel modo, che sono: non doue occorre di far la confession d'alcun fatto; o doue interesse della giustitia intrauenga. Perche, dir in questi casi il uero, appartiene ad altro habito, che ha maggior dominio sopra di noi; essendo ogn'uno dall'imperio della giustitia sforzato a dir la uerità, circa li contratti, o altri nostri affari. Però officio è d'huom ueramente da bene, il dir la uerità di sua spontanea dispositione, & indifferentemente in tutte le cose, o che non importano, che sieno dette piu in un modo che in un'altro, ouero in quelle, che pur è di momento, che sieno dette, come stanno; Si come ancho, è molto ben fatto andar ritenuto in parlar di se stesso, essendo molto commendato, chi, in questo, serua la modestia, & misura. Onde questa uirtù si può definire, che sia una mediocrità determinata con ragione, che l'huomo usa in dire, & mostrar la uerità delle cose, si come stanno, declinando nell'esser parco, piu tosto che no, in dir le cose, che sono in sua lode, & questo, per fine di cosa bella, & lodata. Nell'eccesso peccano quelli, i quali sono dati in tutto a dir la bugia: Et di questi, alcuni cōmettono questo errore per mal uso, non per arte, o disegno di cosa alcuna; altri attendono a questa professione con disegno; & di questi, alcuni per farsi stimare huomini grandi, & famosi; come sono li uantatori, & li boriosi, i quali s'attribuiscono assai piu di quello, che lor conuiene, & magnificano, & essaltano fuor di modo i fatti loro; per certo habito pieno di uanità; altri poi commettono il medesimo errore, per conto d'interesse; acciò postisi, per uia delle menzogne, in credito, & reputation si facciano temere, & acquistino guadagni: Come fanno quelli, che si uantano d'essere ualenti medici, o buoni indouini, in che si scopre sordidezza.

za. Nel difetto, che è l'altro estremo, declinano li dissimulatori; i quali, iranicamente abbassano, & humiliano, & se, & i lor fatti; Il: che se fanno in cose d'importanza, riescon assai grato, mostrando in questo gran modestia; ma se'l fanno anchor nelle cose picciole, hanno dell'odioso, & uengon molte uolte tenuti per tanto piu uanagloriosi: uolendo costoro, sotto coperta di finta bassezza, esser tanto piu reputati grandi. Da che si conclude, che'l uantatore è piu contrario al ueritiero del dissimulatore; poi che questo pecca in tacere il uero, a che parimente inclina il ueritiero; & l'altro si diffonde in parlar molto contra della uerità.

Della uirtù della piaceuolezza, & de uitij a lei contrari. Cap. VIII.



INALMENTE nelle compagnie de gli huomini, è ancho di grande momento il motteggiare, & dire piaceuolezze; cosa necessaria, si com'è ancho il gioco, per ricreation della uita humana. Lo essere piaceuole, Vrbano, & gratioso, & destro in dir motti, & in dare, e torre (come si dice uolgarmente) la baia, rende la persona grata a quelli, con chi prattica, & la scopre di belle maniere, che mostrano le qualità dell'animo, si come dalli mouimenti del corpo si manifesta la uirtù del medesimo. Conuiene per tanto burlare a tempo, & con decoro; atteso che le leggi prohibiscano certi motti troppo mordaci, & pericolosi da eccitare fra gl'huomini inimicitia. Hassi d'hauer rispetto a luoghi, alle persone, & a paesi: regolandosi però l'huom gentile, non dal gusto, ne dalla sodisfattione, che piglino gli ascoltanti (da quali non si può trar norma determinata) ma dal proprio giudicio, con prefigere a se stesso nel motteggiare, certa legge, & misura, laqual in se comprenda decoro; perche in questo modo gouernandosi, sarà dotato della uirtù della piaceuolezza; laqual si puo definire; che sia una mediocrità determinata con uera ragione, circa il dare, & accettar la burla, come, con chi, & quando, & doue conuiene, per fine piaceuole, & honestissimo della conuersation humana. Alcuni poi eccedono in troppo burlare, i quali ne misura, ne decoro, ne luogo, ne tempo, ne qualità riguardano di persona alcuna, & sono detti scurili, o uogliā dire buffoni. Altri inclinano all'altro estremo; i quali, come troppo rozzi, & seueri, & seluatichi, non mai parlano con piaceuolezza, ne tolerano gli altri, quantunque gentili, & garbati burlatori.

Della

Della passione della uergogna, & delli suoi estremi. Cap. IX. & vltimo.

ET per hauer noi già detto nel secondo libro, che pur sta bene a giouani uergognarsi di certe cose; per non lasciar a dietro cosa pertinente alla consideratione de nostri costumi, diremo; che nel uergognare non consiste ueramente atto uirtuoso; essendo la uergogna un'affetto, & una passione, ch'apparisce nel corpo, per la qual l'huomo arrossisce in uolto, per dubbio di non essere infamato; si come la paura, che s'habbia di qualche gran pericolo, ci fa diuentar pallidi. Ma possiamo però dire, che la uergogna, conditionatamente, cioè, sotto di certo presupposito, puo essere tenuta in conto di cosa buona: in quanto che ne giouani puo produr buon effetto. Perche, essendo i giouani molto facili a gli errori, per l'inconstante loro età, laqual ua ordinariamente immersa in uarie sorti di passioni, però torna loro molto a utile, che temano la uergogna; la qual, in questo caso, a seruir uiene per un freno da ritrargli dal male, & per un stimolo da incitargli a caminar dietro delli buoni costumi. All'huomo poi gia uenuto in età matura, la uergogna ueramente non conuiene: Perche ella sia sempre in huom tale argomento de gli errori suoi, per li quali nō puo esser degno di perdono, si come il giouane, ne facile ad emēdarsi, per essere questo tale arriuato troppo inanzi con gl'anni, in pigliar mala piega di costumi. Questa passione adunque dell'arroscire, che si cōporta ne giouani, nel modo che si è detto, haurà gratia in loro, & sarà molto lodata; quando, per cagion de gl'errori commessi la riceuano, & ammettino con qualche misura. Perche uergognarsi troppo, & di ogni cosa, è da sciocco, attonito, & spauentato; si come il non si uergognare di cosa alcuna, quantunque si uoglia biasimeuole, è proprio dello sfacciato, & impudente. Ne sia marauiglia, che in questo atto del uergognar (ben che nel detto modo sia lodeuole) non si ponga uirtù alcuna: poi che medesimamente della continenza, la qual è cosa in se buona, & per cui gl'huomini sono molto lodati, non è manco assegnata propria uirtu: Et ciò, per hauere presso di se cosa tale, che la rende non in tutto uera, & purgata uirtù, si come poi si farà chiaro al proprio luogo.

Fine del quarto libro.

Argomento

Argomento del quinto libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.



LA giustitia, di cui si parla in questo quinto libro, è molto differente dall'altre uirtu morali. Prima in questo; ch'ella è una mediocrità in tal modo ordinata fra duo estremi, che a punto ella è tanto distante da uno, quanto dall'altro, & li estremi suoi hanno una tale corrispondenza insieme, che l'essere di uno dipende necessariamente dall'essere dell'altro; Onde serue ad ambidua l'istesso nome dell'ingiustitia; Et questo, perche non si puo render il suo ad alcuno, come comanda la giustitia, se non sia reso quell'istesso, che tocca a uno, e all'altro di coloro, che hanno insieme differenza, & non piu ne meno. Pero conuiene, che la giustitia caschi, come mezo limitato, fra questo piu, & meno: La onde l'altre uirtu morali (si come si è già mostro per auanti) sono poste in un mezo, ilqual puo essere piu uicino ad uno de gli estremi, che all'altro; si come anchora questi estremi non si corrispondono insieme in maniera tale, che in quel modo che si è detto dell'ingiustitia, uno dipenda necessariamente dall'altro; Perche sono insieme differenti, & di nome, & di natura; si come la timidità è differente dall'audacia, & l'auaritia dalla prodigalità, & cosi nel resto. Secondariamente poi è diuersa la giustitia dall'altre uirtu, per essere al ben publico ordinata in ogni sorte di gouerno; Onde l'altre uirtu possono esser nell'huomo senza il rispetto publico; lequali pero s'ordineranno in quella citta, che sia instituita a ottimo fine; non gia nell'altre, che hanno altro disegno diuerso dal uiuere bello, & uirtuoso, qual è il Tirannico, l'Oligargico, & il Popolar reggimento. Hora per causa di queste differenze, che si trouan fra la giustitia, & l'altre uirtu morali, & per le molte difficulta appresso, ch'occorrono in questa materia, è da credere, che Aristotile, molto conuenientemente, s'inducesse a trattare di questa uirtu appartatamente dall'altre, come ha fatto in questo quinto libro; di cui saranno cinque parti principali. In una, che sia la prima, Aristotile mostra il modo, qual è per tenere in trattare della giustitia, & insieme di qual giustitia uoglia parlare. Onde di questa prima parte saranno tre capi; Nel primo (per accommodare li ragionamenti a piu facile nostra intelligenza) propone di uoler prima trattare de gli Oggetti, cioè delle cose giuste, & ingiuste, da poi dell'attioni loro conformi; & infine de gli habiti della giustitia, & ingiustitia, in quella maniera, che ne libri dell'anima si tratta prima de gli obietti de sensi; dapoi dell'attioni; & in ultimo delle potenze loro. Nel secondo capo espiana li uari significati del giusto, & ingiusto. Nel terzo fa palese, come sono due sorti di giustitia; una detta uniuersale, che è uno aggregato di tutti gli ordini, & di tutte le leggi, che si propongono in ogni sorte di gouerno, appropriate alla conseruatione di ciascun stato; Et un'altra particolare, ch'è intenta, parte alla distributione de beni, o grauezze, che s'hanno da compartire fra cittadini; parte alla correttione delle disuguaglianze loro; da che si risolue, Aristotile, di parlar solo della giustitia particolare; come cosa necessaria in tutte le città, & che concerne le particolar qualita dell'huomo uirtuoso; lasciando poi il carico a ciascun gouerno di trattare della giustitia uniuersale; che è tanto, come dire della generale constitutione d'ogni citta; proprio subietto della Politica. Nella seconda parte principale si ragiona della giustitia, & ingiustitia particolare; trattandosi prima (secõdo l'ordine proposto) de gli oggetti, dapoi de gli atti, & in fine de gli habiti loro; dellaqual parte saranno questi quattro capi. Nel primo mostra Aristotile, che cosa sia il giusto distributiuo, mediante ilqual si serua una conueniente misura in distribuire gli honori, & li commodi, & le grauezze fra i cittadini, secondo il ualore, & merito, d

ciascuno

ciascuno. Nel secondo capo si parla del giusto correttiuo, con cui si emendano, & correggono gli eccessi, & difetti, ch'occorrono fra i cittadini; o per conto di robba, o per ingiuria, o per altro danno, che nasca tra loro. Nel terzo capo, riprouasi la definitione della giustitia data da alcuni, ch'ella fosse contra cambio dell'equiualente; da che per conseguente si dichiara, come sia stato necessario nella citta il cambio mutuo delle cose; & quanto bella inuentione sia stata quella dell'uso del danaro, per ageuolare il commercio, & la commodita publica, fra gli huomini. Nel quarto, & ultimo capo (hauendo gia Aristotile parlato de gli oggetti della giustitia) descendendo a gli atti, & a gli habiti, dichiara quello che sia il far cosa giusta, o ingiusta, & quali sieno gli habiti della giustitia & ingiustitia. Nella terza parte principale poi, in un capo si distingue la giustitia, di cui si parla, come, di cosa propria de cittadini, a differenza del giusto paterno, despotico, & economico, che puo essere tra'l Padre, & i figlioli, tra'l padrone, e i serui, & tra il marito, & la moglie. Nel secondo capo si diuide la giustitia, parte nella naturale, che è quella, che, per ordine di natura, è la medesima appresso tutte le genti; & parte nella legittima; laqual risulta da certa propria impositione di leggi fatte a beneplacito delle citta. Nel terzo, & ultimo capo, cõtra l'opinione d'alcuni, si difende, come fra gl'huomini si troua la giustitia naturale. Segue poi la quarta parte principale diuisa in sei capi, per conto di sei auertimenti proposti per maggior chiarezza del giusto, & dell'ingiusto. Nel primo de quali s'insegna, in qual modo s'intenda, che ogni giusto sia come un loco generale, sotto di cui si comprendano in certo modo, infiniti fatti particolari. Nel secondo capo si mostra la differenza, che è fra'l giusto scritto, & il giusto operato. Nel terzo si dichiara, quali opere sieno propriamente, & quali accidentalmente giuste, & ingiuste. Nel quarto capo si manifesta, quali huomini si possan dire ueramente giusti, ouero ingiusti. Nel quinto capo s'ispianano tutti i modi dell'opere ingiuste, che si posson fare, & delle giuste similmente. Nel sesto, & ultimo capo, si scopre, quai peccati sieno degni, & quali non degni di perdono. Nella quinta, & ultima parte principale del libro, sono poi proposte, & risolute diece questioni. Onde di tutto questo ragionamento saranno diece capi. La prima questione è, s'alcuno possa patir ingiuria di suo proprio uolere, & si risolue di no. La seconda, se chi distribuisce il suo senza misura, sia ingiusto; & si conchiude di no. La terza, se il giudice inequale dispensatore delle cose, che s'hanno a partir fra i cittadini, sia ingiusto, o pure colui, il qual riceue piu di quello, che gli tocca, & si determina, che al giudice, in questo caso, conuiene il grauame dell'ingiusto. La quarta, se il giudice, il qual faccia la sentẽza ingiusta, pensando di giudicare secondo il giusto, sia ingiusto, o no; & si risponde, ch'ei fa bene cosa ingiusta; ma non è pero ueramente ingiusto. La quinta, se il saper quello, che conuenga alla giustitia, sia facile, o difficile; & similmente lo essequire il giusto; & si risolue, come non è gia molto difficile il saper gli ordini della giustitia; ma è ben difficillimo porgli in essecutione, & giudicarli, come cõuiene. La sesta, se per ogn'uno sia a proposito, o necessaria la legge; Et si risolue, che a gl'huomini fragili, & non scelerati conferiscono le leggi per tenerli in freno, & renderli migliori, & che alli scelerati, come incorreggibili, & insanabili nulla giouano; & che agli huomini poi di uirtu Heroica & diuina non conuengon le leggi, per esser loro istessi un uero ordine delle leggi. La settima, se l'equita, detta da Greci epijchia, è differente dalla giustitia; & si mostra, che ambedue uãno sotto'l medesimo habito; essendo l'equita una uirtu aggiunta sopra la giustitia, per risoluere l'infinite uarieta delle nostre attioni, lequali non si possono comprendere sotto certe leggi. L'ottaua, se alcuno puo ingiuriar se stesso; & si risolue di no, propriamente parlando. La nona, se sia cosa peggiore far ingiuria, ouero patirla; et si conchiude esser peggio il farla. La decima, et ultima question è sopra le parti dell'anima nostra, oue si mostra; come l'huomo (Metaforicamente parlando) si puo dire et giusto, et ingiusto uerso di se stesso.

DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. V.



Della maniera, che si ha da tenere in trattare della giustitia, & ingiustitia.

CAPITOLO I.

RESTA per compimento delle uirtù perfette, ch'appartengono a nostri communi costumi da ragionare della giustitia, circa quali attioni si trauagli, & in che consista la mediocrità sua: ragionamento parte difficile, per le uarie significationi, che uanno sotto'l nome di giustitia, & per le molte difficultà, che qui occorrono; parte anchora di molta importanza, per rispetto de gouerni ciuili, liquali tutti, nel mantenimẽto della giustitia, & delle lor leggi si conseruano. Dunque, per rendere, quanto piu si puo, facile la presente contemplatione, non entraremo di primo salto a parlare de gli habiti della giustitia, & ingiustitia; ma ragionaremo prima dell'attioni loro; conciosia che da gli effetti, si sogliano a noi far palesi le cagioni delle cose; si come ancho l'attioni piu facilmente a noi si scopriranno, se consideraremo prima gli oggetti, ne quali s'impiegano l'operationi della giustitia, & ingiustitia. Per il che, primamente del giusto, & ingiusto; dapoi dell'attioni giuste, & ingiuste; & in fine de gli habiti della giustitia, & ingiustitia trattaremo: a quella guisa, che ancho, ne libri dell'anima, si parla prima de gli obietti de sensi, dapoi delle operationi, & in ultimo delle potenze loro.

Delli

Delli uari significati del giusto. & ingiusto. Cap. II.

DVNQVE prima d'ogni altra cosa, poi che in piu modi si piglia la giustitia, & l'ingiustitia (accio si scopra di quale sia per essere il nostro principale ragionamento) cominciando dal nome d'ingiusto, come cosa a noi piu manifesta, auertiremo; qualmente l'huomo puo esser detto ingiusto in tre modi; o per essere illegittimo, o per essere superchieuole, o per essere inequale. Illegittimo (ch'è termine molto uniuersale) si dimanda ogn'uno, il qual uada contra gli ordini delle leggi, in qualunque modo cio sia. Superchieuole è detto chi, piu di quello che gli tocca, si usurpa o di dignita, o di danari o, d'altro, che sia fra i beni di fortuna: li quali, quantunque sieno in se sempre buoni, nondimeno non indifferentemēte in ciascuno, ma in alcuni solamente riescon buoni; conciosia cosa che giornalmente si ueggan molti dall'acquisto delle ricchezze, & gran dignita cascare in molte, & graui miserie. Onde doueria imparar l'huomo di pregar Dio, che in lui facesse riuscire a bene quelle cose, l'uso delle quali puo esse re indifferente, cio è, & buono, & cattiuo; con appigliarsi poi del tutto à quelle, che in se stesse, & nell'uso cōmune sono sempre buone; quali sono le uirtu, & l'attioni loro conformi. Inequale finalmente è detto l'huomo, cosi per esser ingiusto in tutti i detti modi, come particolarmēte anchora, perche del male, & delle grauezze piglia per se la minor parte, & ne carica il compagno, sopra'l douere. Onde, perche l'hauer manco mele, è bene in un certo modo; pero, in questo, l'ingiusto inequale si puo ancho dire superchieuole. Per il che l'illegittimo sara come genere dell'inequale, & del superchieuole, il qual poi sara genere dell'inequale: In modo, che diremo, che chiunque sia inequale, o superchieuole, è ancho illegittimo; ma non gia ogni illegittimo sara superchieuole, o inequale: Perche quelli, che contrafanno alle constitution legali, sono senza dubbio illegittimi: Et possono esser tali per disubedire a gli ordini delle leggi, non solo nelle cose concernenti l'hauere in piu o in meno del bene, o del male; ma in altro anchora, come saria, abbandonar l'essercito nell'atto del combatere, cosa uietata dalle leggi nelle ben ordinate citta. La onde, chi uendica a se di robba, o d'altro piu di qnello, che gli uiene, se bene dal nome commune puo esser detto illegittimo, per fare contra il deuieto delle leggi; nondimeno (piu appropriatamente parlandosi) sara detto superchieuole, come occupatore di robba, o d'altro, sopra quello, che gli tocca; si come poi, chi è ingiusto non sol in questo modo, ma in uoler ancho ra per se la minor parte delle grauezze, caricandone gli altri sopra il do-

uere si dimandara, & illegittimo, & superchieuole, & inequale, che sia il suo proprio nome. Tanti dūq; e tali sono i modi, ne quali è detto l'huomo ingiusto. Onde, p cōtrario, sara giusto chiunq; uiue secōdo gli ordini delle leggi, & serua l'equalita; che cōuiene nella distributione del bene, & del male, & le cose giuste: & ingiuste sarāno parimēte in tutti, i detti modi.

Della differenza, che è fra la giustitia uniuersale, & la particolare. Cap. III.



HORA, essendo ingiusto tutto quello, che non è secondo l'ordine delle leggi, quindi ne segue, che sia giusto tutto quello, che dalle leggi è ordinato: Et poi che le leggi si tramettono in tutte quelle cose, le quali importano per la felicita publica; o sia di gouerno Popolare, o d'Ottimati, o di Signoria Regale, o ordinato sia secondo la uirtu, o pur in altro modo (auenga che in tutti li stati de gli huomini, che uiuono insieme adunati, sia proposto per fine la conseruatione delli stati loro; pero tutto quello, che dalle leggi oueramente è ordinato che si serui, o è uietato che non si faccia, sara quel giusto, il qual produce, & conserua quella felicita, nella qual ciascuna Republica ha posto il suo proprio fine; Et auenendo, che si trouasse un stato, & un gouerno ordinato sotto di tutte quelle buone, & sante leggi, che si posson fare, non è dubbio, che in esso, per publica ordinatione, si comandariano tutti i fatti uirtuosi, & si prohibiriano i uitiosi: si come per la fortezza, che si combatta per la patria, & non s'abbandoni l'ordine dell' essercito, & nō si getti l'arme: per la temperanza, che non si commetta adulterio; & per la mansuetudine, che si uiua in pace fra i cittadini, uno non faccia oltraggio all' altro; & cosi circa l'altre uirtu, & circa i uitii la ben regolata Republica commetteria il bello, & l'utile, il brutto, & il dannoso uietaria. Da che ne risultarebbe un legame, & una catena di tutte le uirtu, le quali per esser in questo modo comandate dalle leggi, a conseruation del ben publico, uengon a cadere sotto il nome della bella giustitia uniuersale. Et l'huomo giusto in questa maniera, sarebbe (come dotato di tutte le uirtu) compitamente uirtuoso: si come l'ingiusto suo contrario sarebbe pieno d'ogni bruttezza, & d'ogni uitio. Percio il posseder questa giustitia è cosa, difficillima; cosi, perche bisogna, che l'huomo habbia in se raccolte tutte le uirtu; com'anchora, perche ha da operare attioni uirtuose in relatione del publico, si che sia non solamente in se stesso uirtuoso (come si ricerca nell'habito di ciascuna uirtu particolare) ma ancho uerso d'altri: sendo tenuto ciascuno a indrizzar l'opere sue in pro, & conseruatione di quella Republica, della qual egli è membro. Il che porta seco molta difficulta; conciosia che molti si trouino, i quali ne proprii

affari, sapranno, & potranno usar bene de termini delle uirtu; Et nell'attioni publice poi commetteranno molti difetti: Sendo uerissima quella sentenza famosa, che, per far un'huom perfetto, non basta, ch'ei sia buono a se solo (si come per renderlo pessimo, basta, che usi la malitia o contra di se, o contra d'altri) che gli fa mestiero appresso di esser buono in relation d'altri. Per questo molto ben diceua Biante, che'l Magistrato mostra il ualor dell'huomo; poi che ne gouerni non solo s'ha a far quello, che al particolare sta bene, ma molto piu anchora quello, che cõuiene al publico; in che si ricerca prudenza singolare cõ pari bonta d'animo. Questa adunque sia la giustitia uniuersale, la qual, in sostanza, è una cosa istessa cõ ciascuna uirtu particolare, ben che poi sieno insieme differenti, quanto all'uso publico o priuato. Onde sotto di lei si cõprendono tutte le cose utili, & belle, che seruono alla conseruatione di ciascun gouerno: il qual se sia ottimamente instituito, non mancara di comandare tutte le uirtu, per condur i cittadini, quanto piu si puo, uicini alla uera felicita. Gli altri gouerni poi, che declinerãno da questa eccellenza, pur hauerãno la giustitia loro uniuersale, in cui si cõprenderanno quelle uirtu, & quei cõmodi, che fanno al proposito della cõseruation loro; Et gli osseruatori di queste cose comandate dalle leggi, si dimandarãno giusti legittimi; si come ingiusti illegittimi si diranno quelli, che contrafaranno a questi tali ordini. Ma, oltre questa giustitia uniuersale, la qual habbiamo detto esser un'aggregato di tutte le uirtu morali, è da sapere, come se ne troua un'altra particolare, che è parte dell'uniuersale; a cui, in questo, s'assimiglia; che, si come la giustitia uniuersale raccoglie sotto di se tutte le uirtu a fine del ben publico, cosi la giustitia particolare ha sẽpre riguardo ad altri, come quella che rimira uerso la participatione di robba, o di honore, o d'altro che sia cõmune a piu persone, Nelle quai cose, perche sogliono alcuni talhor usurparsi piu del giusto, superchiãdo gli altri: quindi si raccoglie, che l'oggetto proprio di questa uirtu, è di moderare il piacere, & l'auidita di guadagno, che puo essere nell'huomo; per le dette cose. Onde si come, chi batte un altro per interesse di piacer carnale, meglio si dira intẽperato, che inequale; cosi, chi per guadagnar danari, o altro cõmettesse adulterio, si douera propriamente dimandar ingiusto, & non intẽperato. Però, si come timido si dimanda chi fugge dall'essercito nel tẽpo di cõbattere, & intemperato chi uiue tra i piaceri uietati; cosi ingiusto secondo la giustitia particolare sara chiunque, per auidita d'auãzar in robba, honore, o altro, piglia piu di quello che gli uiene, offendendo in questo gli altri, che riceuon meno; ouero delle grauezze poco se carca, & molto gl'altri sopra il douere. Di questa giustitia particolare sara la presente nostra consideratione, in uedere il mezo, nel qual è posta, & da cui declina l'ingiustitia, uitio a lei cõtrario. Perche della giustitia uniuersa

le n'è determinata la sciēza, & la disciplina dalle leggi, ꝑ quello ch'accade di parlarne secōdo ciascun gouerno. Si potria però dubitare in questo luogo; se il trattar delle uirtù particolari, per lequali l'huomo in se stesso è buono, & uirtuoso, senza hauer altra relatione al ben publico, appartenga alla Politica, o pure ad altra facultà: Perche potria forse essere, che nō fusse una cosa istessa l'huomo da bene, & il buon cittadino; & questo, per li uari, & non sinceri gouerni, che si trouano. Ma si chiarirà però; quando si trattarà de gouerni ciuili, esseruene uno perfetto sopra tutti gli altri; ilquale, in formar il suo buon cittadino, si ualerà delli medesimi principij, che si ricercan anchora per far l'huom buono in se stesso; da che tanto piu si scoprirà; come appartiene al uero Politico di trattare delle uirtù morali, si come già fu ancho accennato nel primo libro.

Del giusto, & ingiusto distributiuo. Cap. IIII.

HORA, impiegando noi del tutto, li ragionamenti circa la giustitia particolare, diciamo primieramēte; come sono di lei due spetie; una, che si trauaglia intorno la distributione de gli honori, & della robba, o altri beni publici, & delle grauezze anchora, che si hanno da fare fra i cittadini, secondo la dignità, & merito di ciascuno; Onde è detta giustitia distributiua; Et l'altra, che corregge, & riduce ad uguaglianza li falli, & li disordini, che occorreno ne traffichi, & cōmerci de gli huomini; o siano uolōtarii, come al uendere, & l'impegnare; o sieno fuori del mutuo consenso, come sono le cose fatte di nascosto, si come i furti, & i ueneni; o sieno uiolenze palesi, come l'homicidio, & la rapina; Et però è detta giustitia correttiua. Oltre a ciò, perche la giustitia è fra'l numero delle uirtù morali, dellequali è proprio hauer il luogo di mezo fra gli estremi; però è da uedere, quale sia la mediocrità della giustitia distributiua; il che poi si considerarà anchora circa la giustitia correttiua. Onde diciamo primieramente, che, nominandosi l'ingiusto ancho inequale (si come già è stato presupposto) conuien dire; che, si come l'inequale è termine, che comprende in se gli estremi del piu, & del meno, i quali uengon a esser fuori dell'equalità; così ancho, lo equale sia un mezo, fra questi estremi del piu & del meno; & che il giusto, nominato ancho equale, sia parimente quella mediocrità, laqual cade fra questi duo termini estremi del piu, & del meno, ꝑ cōto di tutto quello, che si ha da distribuire fra i cittadini. Oltre a ciò, per che il giusto concerne interesse di uarie persone, nellequali s'ha da fare la distributione delle cose publice, proportionatamente, secondo la dignità, & merito di ciascuno; però ne segue; che il giusto distributiuo, oltre li duo detti termini del piu

& de

& del meno, rispetto alle cose, che si hanno da distribuire, deue appresso hauer riguardo a duo altri termini insieme differenti, per rispetto delle persone, che sono di maggiore, & di minor merito, nelle quali s'ha da fare la partitione delle dette cose. Da tutto questo si raccoglie, che la mediocrita del giusto distributiuo consiste nella proportione di quattro termini; duo de quali riguardano la cosa, che si ha da dispensare, & gli altri duo sono uolti alle persone, nelle quali si ha da fare la distributione. Onde, quanto alla cosa, che si ha da distribuire, si hauera riguardo (uolendosi seruare la debita mediocrita) che non se ne dia ne piu, ne meno di quello, che conuiene: Et per rispetto poi delle persone, nelle quali si ha da fare la distributione, s'hauera riguardo cosi alla dignita, & merito di uno, come a quello dell'altro: Onde, se duo cittadini di merito, & dignita saranno pari, di pari honore anchora essere doueranno ricompensati: Se ancho un cittadino eccede l'altro in merito (come accade necessariamente nella tanta diuersita d'huomini) in quella proportione, nella quale il merito di uno cittadino auanza il merito dell'altro, nella medesima, il dono & premio, che si deue a maggior merito, sara maggiore di quello, che si hauera a dare a minor merito; Il quale poi, secondo la uarieta de gouerni, uariamente uien considerato; conciosia cosa che alcune citta istimino principalmente le ricchezze, altre la liberta, altre la nobilta, & altre la uirtù; hauendo, ciascuna Republica li suoi determinati censi & riti, sotto de quali si fanno le distributioni delle ricchezze publice, & de gli honori; & non del bene solamente, ma anchor del male, & delle grauezze, che giornalmente s'impongano per occorrenza della guerra, o d'altro. Perche non deue gia il pouero essere carco di que taglioni, che conuengono al ricco; ne tan poco conuiene, che si trauagli il nobile in quelle basse, & dure fatiche, che s'hanno a commettere al contadino, ouero all'artigiano. Con questa equalita si conserua l'unione fra i cittadini; altrimenti ne uengono romori, & discordie ciuili per l'ingiustitia, che si commette: è per dar a inequali cosa equale; o per dar a equali cosa inequale. Et perche si è detto, che'l giusto distributiuo è un mezo di proportione contenuta in quattro termini; duo per la cosa che si ha da distribuire, & duo per rispetto delle persone, nelle quali s'ha da far la distributione, pero è da sapere; che questa proportione, la qual è detta Geometrica, puo essere di due sorti, o continua, ouero disunita. Continua è quella, nella qual uno istesso termine si piglia due uolte; come sarebbe a dire; che la proportione, che ha la A con il B, la medesima ha il B con il C, doue appare, che hora il B è comparato con la A, & hora con il C: Et essendo tre termini soli A.B.C. Il B fa l'officio di dua, in cōgiungere insieme gli altri duo estremi: Onde, in un certo modo, la proportione riesce in quattro termini.

di farina; adunque uuol il douer, che ducento libre sene diano all'altro cittadino, il qual hauera accommodata la Republica di mille scudi, nel medesimo bisogno della guerra; che, in questa guisa, il giusto distributiuo uerra a conseruarsi fra loro. Et il medesimo sara delle grauezze, nelle quali si ha da far la distributione, non a punto secondo l'equalità di numero, ma a proportione, secondo il ualore, & stato, & merito di ciascuno.

Del giusto, & ingiusto correttiuo. Cap. V.



IL GIUSTO correttiuo poi hauera parimente posta la mediocrita sua nella equalita; si come l'ingiusto suo contrario, è, per estremo, inequale, cosi ne contratti in pigliar piu di quello, che conuiene, come anchora in altro, doue si offenda altrui uiolentemente o nella uita, o nella robba, o in altro, di che l'offenditor riceua guadagno, & l'ofeso danno. Hora questi falli, & disordini diciamo compensarsi, & corregersi mediante il giusto detto correttiuo: Et a questo effetto uanno gl'huomini inanzi al giudice; il qual leggiadramente si potra dimandare nella lingua Greca διχαστὴς scritto per la. χ. in luogo di δικαστὴς, scritto per la. κ. come quello, il quale, ha da partire in due parti equali, le differenze, ch'occorreno fra cittadini. Onde il mezo di questo giusto uien sempre ad essere secondo l'Aritmetica proportione: perche qui non s'attende a ueder altro, se non quanto sia il danno patito da una delle parti, & quanto il guadagno fatto dall'altra; ne si ha riguardo (propriamente parlando) quanto tocca all'atto della correttiua, (che gia non ci è nascosto esser ordinato dalle leggi, che molto piu grauemente sieno puniti alcuni errori, essendo accompagnati da certe circonstantie, che se sono senza, come saria il furto di cosa sacra, ouero l'offesa fatta ad una persona publica posta in magistrato, per esser simili ecceßi molto enormi) alla qualita delle persone; ma solamente si considera quanto importi il danno fatto ad alcuno, & questo si compensa con proportione determinata sotto certo numero, con leuar a quel cittadino, che possede piu di quello che gli tocca, quello, che egli ha di souerchio, & rimetterlo all'altro cittadino, il qual ne pate il danno; da che risulta il mezo dell'equalita a punto secōdo il numero solo, senza consideratione d'altra proportione: Come, per essempio diremo, che il numero otto auanza il quaternario in quattro parti; Pero leuandosi dua da otto, & applicandole a quattro, sene fara l'equalita di sei da un canto, & di sei dall'altro; & cosi conuiene osseruar nella giusthitia correttiua; deue il giudice far ben il computo, & del guadagno, il qual sia di souerchio da una delle parti, & del danno patito dall'altra; o sia questo poi per conto

do a ciò gli huomini, dalli proprij bisogni, non fossero stati sospinti) ordinar, che un'artigiano seruisse altro del suo proprio mestiero, & che uicendeuolmente tutti i cittadini si prestassero, l'uno all'altro, l'opere loro, o altro, che fosse necessario per il uitto, & commodo humano; riceuendo un cittadino, in ricompensa dell'opera, & delle cose sue, altre opere, o altre cose dall'altro cittadino; & questo, secondo la proportione del ualore, & non a punto secondo l'equalità di numero. Perche, se l'architetto farà una casa al sellaro, non è il douere, ch'egli in cambio ne riceua una sella; ma piu selle a proportione del ualore della casa: Et il ualore poi, o prezzo di ciascuna cosa s'ha da stimare, secondo il bisogno, per l'uso, che giornalmente di lei si piglia; Et perche di continuo si mutano i prezzi delle cose, o sieno rendite della terra, o opere manuali, o altro; però fu ritrouato l'uso del danaro, institutione fatta a beneplacito de gli huomini (onde *νόμισμα* da Greci, è detto, come inuentione fatta per humana legge, & non per ordine di natura) ilqual cagiona duo buoni effetti; l'uno è di far trouare l'equalità in ciascuna cosa: Percee, in ogni modo, a tanto uino si accommoda tanto danaro; a una lettica tanto, & cosi in tutte l'altre cose. Onde, auenendo che l'architetto facesse una casa al sellaro, & questo all'Architetto una sella, poi che una sella non uale al prezzo d'una casa, si trouarà l'equiualente col danaro; essendo ordinato, che per una casa si paghi tanto danaro, & per una sella tanto: Onde l'architetto pigliarà in danari quello di piu, che gli uiene per l'opera sua piu pregiata. L'altro buono effetto, che deriua dall'uso del danaro è; che, potendo essere, che alle uolte qualche cittadino non hauesse bisogno di quelle cose, che fossero in poter d'altri, potria non uoler barattar delle sue, con altri, che ne fosser bisognosi: La onde, sapendo di poter hauere in cambio di ciò, ch'egli uende, equiualente danaro, ilqual a restar uiene in mano dell'huomo per pegno, & sicurtà di tutti i bisogni, che possono auenire nella uita humana, senza difficultà, egli s'induce a mettere in uendita il souerchio di quello, che possede. Cosi adunque, per mezo del danaro corre il cambio dell'opere manuali, & delle rendite della terra, & di tutte sorti di mercantia fra gli huomini; Et ogn'uno uiene a commodarsi di quanto gli bisogna per l'occorrenze sue: Perche, se bene tal'hora il danaro uaria nel suo prezzo, egli nondimeno si mantiene in un certo stato piu fermo dell'altre cose; il ualor dellequali, insieme col danaro s'ha da pigliare secondo la necessità dell'uso, che se ne caua; & in altra maniera non è possibile fermare la uarietà del loro ualore. Per il che del cambio dell'arti, secondo la proportione del ualore dell'opere di ciascuna, per mezo del danaro si farà l'equiualente in questo modo, Se una lettica uale dieci scudi; & una sella ne ual cinque, due selle

si daranno

si daranno, per ugualar il prezzo d'una lettica; & così il letticaro dourà riceuer due selle dal sellaro, in cambio d'una lettica, ouero tanto danaro a proportione. Et in questa guisa si potrà dire, esser uero, che'l giusto sia un contracambio, che corre fra i cittadini nella reciproca loro communicatione, necessaria nella città, per rispetto della uarietà delle cose, che tutti insieme, ma non tutti separatamente posseggono. Et questo tal giusto andrà sotto la giustitia correttiua; poi che il cambio, che s'ha da fare di una cosa per un'altra, ha da essere proportionato alla ualuta delle cose, & non secondo la proportione del merito, o della dignità delle persone.

Dell'opere giuste, & ingiuste, & de gli habiti della giustitia, & ingiustitia.

CAPITOLO VII.



FIN QUI habbiamo parlato, seguēdo l'ordine proposto da principio, de gli obietti della giustitia, & ingiustitia; cioè del giusto, & dell'ingiusto. Entriamo hora a dire, quale sia l'attion giusta, & a definire insieme l'habito della giustitia. Attione giusta adunque è tutto quello, che cade in mezo fra l'ingiuriare, & esser ingiuriato; quando si faccia in modo, che ciascuno ha il suo dritto; si come chi ingiuria, per contrario, ha piu di quello, che gli uiene, & l'ingiuriato meno. Conseguentemente la giustitia sarà una mediocrità; ma non già tale, come sono l'altre uirtù dichiarate per inanzi; lequali poste si sono in un mezo determinato, secondo l'equalità in rispetto nostro, & non secondo la natura della cosa, com'è la giustitia; la qual è mezo di duo estremi, in modo tale, che equalmente a punto è tanto differente da un'estremo, quanto dall'altro; & si potrebbe definire in questo modo. Giustitia è quell'habito, secondo ilquale l'huomo giusto, per propria elettione, è operatore, & dispensatore così del bene, come del male, fra se, & altri, o fra altri, & altri, secondo l'equalità o di proportione geometrica, ouero aritmetica, per fine del bello, & dell'utile accommodato alla felicità publica. Nell'eccesso, & difetto cōsiste l'ingiustitia; laqual comprende insieme & l'uno, & l'altro estremo; non potendo essere, che uno possedа piu di quello, che gli uiene, se un'altro non ha meno di quello, che gli tocca. Quindi fu detto, che la giustitia è bene d'altri; così per hauersi, da chi usa le cose giustamente, rispetto alle cose d'altri; come anchora, perche chiunque si troua al gouerno d'altri, come custode del giusto, dispensa come ministro, & presidente, fra i cittadini il bene, o il male, che si ha da compartir fra loro, & distribuisce a ciascuno quello, che di ragione,

gione gli tocca: & di queste cose non deue il presidente hauer parte alcuna; ma si ben qualche premio, o honore, in ricompensa dell'officio, & fatica sua; altrimenti, chi non si contentarà di questo, haurà l'animo uolto al la tirannide: & per ciò le sauie città non uogliano, che l'huomo sia quello, che gouerni; ma la ragione, cioè la legge, fondata con ragione; dellaqual il magistrato ha cura, che sia seruata; Cosi adunque, secondo l'ordine proposto da principio, haueremo dichiarato primamente gli oggetti, dapoi l'attioni, & in ultimo gli habiti della giustitia, & ingiustitia.

Che il giusto, di cui si tratta, non è despotico, ne paterno, ne economico, ma ciuile.

CAPITOLO VIII.



HORA, repigliando noi quasi nouo principio di ragionare, diciamo, come il giusto, & l'ingiusto, di cui si è parlato per inanti, appartiene propriamente a quella moltitudine d'huomini, li quali sieno insieme adunati per far uita felice, in modo tale, che fra loro puo cadere & equalità, & disuguaglianza. Però tra'l Padre, & il figliolo (mentre che il figliolo è sotto la tutela, & potestà del Padre, & non è diuenuto huomo, & cittadino separato dal Padre, si com'è scritto nel primo libro de gran morali) & tra il padrone e'l seruo, non cade questa ragion del giusto, & ingiusto quiui dichiarata; laqual presuppone leggi poste tra persone pari, lequali possano reciprocamente & comandare, & obedire all'imperio d'altri, & farsi insieme ingiuria; il che tra'l figliolo e'l padre non puo auenire, ne tra'l padrone, & il seruo; per essere il figliolo, e'l seruo, come membra, & parti del Padre, & del padrone; Essendo chiaro, che doue non puo esser ingiustitia, quiui non puo ancho hauer loco la giustitia; si come parimente l'ingiustitia non si troua fra quelli, i quali non sono capaci dell'ingiuria. Onde, non douēdosi propriamente dire, ch'alcuno sia offenditore di se stesso, però tra'l figliolo, & il padre, & fra il seruo, & il padrone, (ch'è quanto a dire fra un'huomo istesso) non potrà esser propriamente ingiustitia, ne giustitia; ma si bene una certa obedienza, & ragione di bontà; mediante laquale il padre, & il padrone trattan bene, i figlioli, & li seruitori, & questi a padri, & a padroni prestan il debito ossequio, & seruitio. Onde il giusto, che puo essere tra'l padre, & il figliolo, sarà paterno; & quello tra'l padrone, & il seruitore despotico; & non già ne l'uno, ne l'altro ciuile. Fra il marito poi & la moglie, piu che fra'l padre, & il figliolo, si potria dir, che sia quel giusto, che si è dichiarato per inanti; per esser fra loro una certa

equalità di reggere in parte, & di esser retti uicendeuolmente; toccando di certe cose della casa il carico al marito, & di alcune altre alla moglie;ma però, ueramente, questo giusto anchora sarà economico, & non ciuile, di cui al presente parliamo.

Del giusto ciuile naturale, & legittimo. Cap. IX.


ORA questo giusto ciuile, diciamo, essere di due sorti; perche puo essere o naturale, o ueramente legittimo, detto altrimenti positiuo. Il naturale è quello, il quale in tutti i luoghi suol hauere la medesima forza, & non è giusto, perche para ad alcuno, ma perche è tale di sua natura; come saria uenerar Iddio, & honorare il Padre. Il giusto legittimo è quello, ilquale, per ordine & constitutione fatta da gli huomini, si fa giusto; di modo tale, che fatta la legge, s'ha da stimar per giusto, quello, che inanzi della legge non s'haurebbe tenuto per giusto; come saria, che il fantaccino fatto pregione nel fatto d'arme, si riscatti con pagare tanti danari, & altre simili constitutioni fatte da gli huomini; Delle quali, alcune sono generali, & communi a molte nationi, altre sono particolari, per essere proprij statuti, & ordinationi di priuate città; Essendo però così i decreti particolari, come le leggi piu uniuersali, mutabili a quella guisa, che le misure di uino, o di grano si mutano alla giornata; Et questo per esser ancho uari, & diuersi gli ordini delle città; le quali, & per le proprie loro intentioni, & per li uari accidenti, instituiscono uarie leggi municipali. Ma nō però si toglie, che non sia una qualche città, che è sempre la medesima in tutti i luoghi; essendo almeno quella, che è ottima di sua natura, sempre la medesima in ogni luogo.

Come si troua il giusto naturale. Cap. X.


MA non è mancato di quelli, che hanno detto non trouarsi nel mondo il giusto naturale, dicendo; che presso di noi ogni giusto riceue mutatione; la onde le cose naturali sono sempre le medesime; si come il fuoco ha l'istessa uirtù in tutte le parti del mondo. A che rispondendo, primieramente diciamo; come, almeno appresso a Iddio, è stabile quel giusto, che dimandiamo naturale. Oltre a ciò, molte cose della natura riceuono presso di noi mutatione, ne però si toglie, che non sieno naturali; si come nella destra parte dell'huomo risiede naturalmente il uigore, & la forza, per cui si fanno le gagliarde operationi; & potria nondimeno auenire, che

ciascuno, così dal destro, come dal sinistro lato diuenisse forzato, ne per ciò s'hauria a dire, che la destra non fosse destinata dalla natura per la principal parte del uigore. Parimente adunque, il giusto naturale, benche possa, per uso, uariare fra gli huomini; non è però, che non habbia determinato l'esser suo in un cert'ordine naturale; dalqual diuertendosi, uerrà insieme a farsi cosa contra la norma di essa natura. La onde il giusto positiuo è totalmente institutione humana; laqual puo da principio essere altramente ordinata, & poi che sarà instituita, si potrà ancho tramutare in altri modi. Et questa uarietà del giusto positiuo nasce dalle uarie spetie di Republica, che si trouano, lequali hanno uari fini, & diuersi ordini di conseruarsi; benche quella, che è ottima per sua natura, sia sempre la medesima.

Auertimento, che dimostra il giusto essere cosa uniuersale, che comprende diuersi, & quasi infiniti particolari.
Cap. XI.



MA per dare piu distinta notitia del giusto & ingiusto ciuile, toccaremo alcuni auertimenti degni di molta consideratione. Il primo auertimento è, che il giusto, & l'ingiusto è sempre cosa uniuersale, sotto dellaqual si comprendono diuersi fatti particolari; si come, sotto il precetto della legge, che dice, che si renda il deposito, si comprende l'oro, il grano, l'armento, & l'arme, & altro; che alcuno, o forastiero, o nostrano, o pupillo, o di età matura lasci in deposito d'altre, o publice, o priuate persone. Onde, per esser posta in questi fatti particolari una grande, & quasi infinita uarietà d'accidenti, hanno, di qui, preso gli huomini occasione di cauillare, & di dare diuerse interpretationi alle leggi: da che poi si è partorito nel mondo un labirinto di liti quasi inestricabili.

Auertimento, nelqual si dichiara la differenza, ch'è tra'l giusto & l'ingiusto scritto, & il giusto & l'ingiusto operato.

CAPITOLO XII.



IL SECONDO auertimento è, che il giusto detto da Greci δικαῖον, & lo δικαίωμα (che possiamo dimandare opera giusta, non hauendo noi altro proprio nome) sono insieme differeti. Perche il δικαῖον è quel giusto, ilqual è ordinato dalla legge; & lo δικαίωμα è l'istessa opera fatta secondo il precetto

il precetto della legge: benche, piu appropriatamente, & piu distintamente parlando secondo l'uso, & forza della lingua Greca, l'opera giusta si dirà δικαιοπράγημα; & l'opera fatta secondo l'ordine della giustitia, per emenda de gli atti ingiusti, si douerà dire δικαίωμα; quasi come opera correttiua, & emendatiua delli torti fatti. Similmente l'ingiusto (detto da Greci ἄδικον) è tutto quello, ch'è uietato dalla legge; & è differente da quello, che i Greci dimandano ἀδίκημα, ch'è l'istessa operation ingiusta.

Auertimento, per cui si scopre, quali opre sieno propriamente, & quali accidentalmente giuste, & ingiuste.

CAPITOLO XIII.

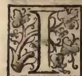


IL terzo auertimento sarà, per dar regola da sapere, quali opere sieno propriamente, & quali accidentalmēte giuste, ouero ingiuste. Et per questo è da ridur a memoria quello, che fu già determinato nel terzo libro circa dello spontaneo, & non spontaneo; cioè, che tutto quello, che l'huomo fa per ignoranza, per non saper in fatti quello, ch'ei faccia, o in che modo, oueramente uerso cui, o per qual fine lo faccia, non è di suo spontaneo uolere, ne men quello, che uenga a fare essendo sforzato da altri; o che non è in poter suo di schifare, che non auenga; com'è lo inuecchiare, o altro, ch'accade per ordine di natura: & che spontanee uengon a essere quel le sole operationi, lequali l'huomo opera, sapendo ciò che fa, & conoscendo tutti quelli particolari, che si ricercano per operare; essendo in poter suo l'operare, & operando in effetto, senza essere da forza estrinseca uiolentato. Per il che debbiamo dire, che le cose giuste, & ingiuste sieno all'hora propriamente operate dall'huomo, quando egli per se stesso, cosi uolendo, & non per esser sforzato da altri, opera le cose comandate, ouero le uietate dalle leggi; Et non essendo l'opre fatte in questo modo, si dimanderanno accidentalmente, & non propriamente giuste, o ingiuste; si come, chiunque mosso dalla paura di essere ammazzato, rende il deposito, non fa opera propriamente, ma accidentalmente giusta: operand'egli per timore, quello, ch'essendo fatto con libera uolontà, sarebbe ueramente opera giusta. Parimente qualunque huomo uiolentato dall'altrui forza, non rendesse il deposito, uolendolo, quanto a se, restituire, non saria in tal caso ueramente, ma accidentalmente operator di cosa giusta. Da che si conchiude, che, per far opere propriamente giuste, si ricerca il libero consentimento dell'huomo, accompagnato da uera cognitione, & dalla sua propria forza.

Auerti-

Auertimento, nelquale si dichiara quando si possa propriamente dimandar l'huomo giusto, o ingiusto.

CAPITOLO XIIII.



IL quarto auertimento è, per sapere, quando l'huomo propriamente si possa dimandar giusto, o ingiusto; & diciamo a questo ricercarsi, che l'opere sian fatte non solamente di spontaneo uolere, ma che ui concorra appresso l'elettione, & il proprio consiglio in operarle: che tali essendo, renderano l'huomo propriamẽte giusto: si come sia propriamente ingiusto, quando, per propria elettione, & consiglio sia operatore di cose ingiuste; in modo tale, che s'ha da dire; che l'operar cose giuste, o ingiuste per libero nostro consentimento, rende l'opere nostre ueramente giuste, o ingiuste; per lequali poi, aggiungendosi il consiglio, & l'elettione, diuien l'huomo propriamente giusto, o ingiusto.

Auertimento, nelquale si dichiarano tutti i modi, ne quali si posson far opre giuste, o ingiuste.

CAPITOLO XV.



IL Quinto auertimento è sopra i modi, ne quali si posson fare opere giuste, ouero ingiuste; laqual consideratione sarà principalmente sopra l'opere ingiuste; come quelle, nellequali piu distintamente queste tai differenze appariscono. Onde diciamo, tutti i danni, & l'offese, ch'auengono fra gl'huomini, proceder da uno di questi capi; o perche si offenda alcuno per ignoranza, o per passione, o per elettione. Però l'offese si ridurano tutte sotto uno di questi quattro capi; cioè, o sotto l'infortunio, o sotto peccato senza malitia (che ual quanto è dire senza pensamento di far male) o sotto ingiuria, o sotto ingiustitia. Gli infortunij sono, quando l'huomo per ignoranza, non sapendo, ne hauendo in se principio di sapere quello, che possa auenire in alcun fatto, noce a qualch'uno; come saria, se trouandosi l'huomo in una solitudine, doue gl'huomini non pratti chino, mentre che pensasse di lanciar l'arma contra d'una fiera, andasse a colpire in alcun'huomo, ilquale, per sorte, s'abbattesse quiui a passar oltre in quello instante. Li peccati poi senza malitia, sono parimente, come infortunij; perche sono quelli, quando l'huomo offende alcuno per ignoranza, non pensando, ne sapendo di poter, ne di douerlo

uerlo offendere; ma perche si mette a operar cose in luogo, o modo tale, che ragioneuolmente si potea preuedere, per possibile, il caso auenuto, però a questo tale s'ascriue l'infortunio per peccato; come saria tirar la pietra per piazza, oue ordinariamente molti sogliono passeggiare; che, s'alcuno, mentre tira la pietra per la piazza, hauesse in animo di batter il cane, & percotesse in alcun huomo, egli, in questo caso, non si puo già dire, che hauesse fatto offesa per malitia, cioè di spontaneo uolere, & con sapere d'hauer a far danno ad alcuno; ma, con tutto ciò, egli sarà colpeuole di peccato, qual haurebbe potuto schifare, usando il debito prouedimento di ragione; potendo antiuedere, che, col tirar i sassi dietro a cani, doue frequentan gli huomini di stare, si posson offendere gli huomini, non meno che i cani. L'ingiurie poi sono quelli errori, che si commettono, nō gia per elettione, ma per qualche passione; come amore, odio, ira, & altri affetti, che offuscano talhor l'huomo in tal modo, che non lo lasciano usare la debita prouidenza; benche sappia, & conosca quello, che faccia; Et queste offese sono dette ingiurie. L'ingiustitie poi finalmente sono quelle opere rie, lequai l'huomo commette con consiglio, & elettione, offendendo altrui, contra'l debito della giustitia distributiua, & correttiua. Per il che l'opere ingiuste saranno in quattro modi; cioè, o fatti d'infortunio, o peccati senza malitia (& in questi duo modi l'opere non si dimandano propriamente ingiuste, ma solo per accidente) ouero ingiurie, o ingiustitie; & in questi due ultimi modi l'opere saranno propriamente ingiuste; & tanto piu quelle, che si faranno sotto forma d'ingiustitia, per lequai sole è detto l'huomo ingiusto. All'incontro, l'opere giuste per accidente sono quelle, quādo alcuno per buona sua uentura s'abbatte a far cosa giusta, senza conoscere di operarla. Et opere propriamente giuste sono quelle, quando l'huomo fa cose giuste, sapendo quello che fa; ma è però mosso da passione, o sia amore, o ira, o altro simile affetto, che lo trahe a far quel bene, che forse per sua elettione non sarebbe. Finalmente opere giuste si diranno quelle, che si fanno con deliberatione, & per consiglio, per lequali l'huomo uien detto propriamente giusto, secondo il proprio significato di giustitia.



Auertimen

Auertimento, nelquale si dichiara, quali errori sieno degni, & quali non degni di perdono. Cap. XVI.



L sesto, & ultimo auertimento è, che degne di perdono sono quelle opere ingiuste, lequali gli huomini commettono inuolontariamente, o per ignorãza de particolari, che si ricercano nell'operare, come auiene ne gl'infortunij, & ne peccati fatti senza malitia; o ueramẽte, perche gl'operatori di tai cose ingiuste, sono in un certo modo, ignorãti di quello, che nell'uniuersale s'hauria a sapere; Et ciò, per esser mossi a far il male da naturale, & humana passione, che distrahe l'huomo da quell'esquisita consideratione, che si douerebbe porre ne gli affari humani; qual è la fame, la sete, l'ira, la misericordia, & altri simili affetti. Altrimenti, essendo le passioni fuori dell'ordine naturale, & humano, non potrà l'ignoranza uniuersale iscusar l'huomo de falli commessi, ma di questi haurà a patir castigo, secondo l'ordine delle leggi, & giudicio de prudenti.

Questione, se l'huomo di proprio uolere possa patir ingiuria. Cap. XVII.



EGVONO alcune questioni necessarie per maggior chiarezza di questa materia. Et prima, hauendo Euripide introdutto Bellerofonte a dire, ch'egli haueua ammazzata sua madre, perch'ella cosi uolse; si puo dubitare, s'alcuno possa patire ingiuria di suo proprio uolere. Perche da un canto pare, che questo non possa essere: perche, si come alcuno non puo far ingiuria, se non spontaneamente, cosi pare, che niuno la riceua uolendo: Dall'altro canto, si come molti patono cose giuste quãdo uolendo, & quando cõtra il proprio uolere, cosi pare ragioneuole, che l'huomo possa patire, & nõ patir ingiuria, di propria sua uolontà: Et cresce piu la difficultà, per quello, che si uede nell'incontinẽte, ilquale guidato dall'appetito carnale, si cõduce a far cosa, laquale nõ uorria poi hauer fatta, cõ tutto che sappia quello, che sia, & come, & ꝑ qual fine la faccia: Ilche ci porge cãpo di dubitare anchora, se alcuno possa offendere, & ingiuriar se stesso, di spõtanea sua uolontà. Ma, lasciando per hora questa difficultà da parte, all'altra rispondendo, diciamo; che, a far ingiuria, si ricerca non solamente, che si sappia quello che si fa, & per cui, & come, ma che appresso ella sia contra la uolontà di colui, a chi uien fatta: perche alcuno puo ben uoler patir qualche cosa dannosa, & ingiusta, come che gli sia tolta la robba;

ma non gia mai partir ingiuria di suo consentimento: perche, si come ἀδικεῖν che è ingiuriare, non puo esser senza saputa, & consentimento di chi uuol far l'offesa contra un'altro, cosi anchora il contrario, detto da Greci, ἀδικεῖσθαι, ch'è patir ingiuria, nō haura luogo, se nō contra il uolere di chi la riceue, douendosi questi termini di fare, & patire l'ingiuria, corrispondere insieme come correlatiui che sono; di modo che si come colui, il quale ingiuria altrui, pretende di far cosa dannosa, & repugnāte all'animo della persona offesa, cosi l'ingiuriato (a uoler che l'ingiuria habbia in lui ueramē te luogo) conuiene che di mano d'altri riceua quel danno, o scorno, qual in niun modo egli uorria patire: pero è cosa repugnante dire, che alcuno uoglia riceuere, & patir ingiuria di suo proprio uolere. Parimente δικαιοπραγεῖν, che è operar cosa giusta, non puo stare senza il suo contrario, che è patir opera giusta; di modo che, se l'attore ha da metter in atto compitamente l'opere giuste, bisogna che il patiente similmente ui concorra in accettare spontaneamente l'opere medesime per giuste. Per il che, ampiando noi la definitione della giustitia, diremo; che ἀδικεῖν, che è far ingiuria, o uero ingiustia, è un'attione ingiusta fatta con saputa, & con elettione, a offesa di persona, la qual tolera danno contra il suo uolere. Et che δικαιοπραγεῖν, che è il far giustitia, è un'attione fatta con saputa, & cō elettione in giouamento di persona, la qual se ne contenta; & in questo modo saranno perfette le definitioni. Quanto poi a quello, che si è detto dell'incontinente, diciamo esser uero, ch'egli opera per l'incontinenza sua quello, che piace all'appetito carnale, & non gia quello che è conforme alla ragione, che è in lui. Onde, assolutamente, non s'ha da dire, che l'incontinente operi quello, che non uoria, ma che operi quello che piace all'appetito sensuale, & è in effetto repugnante alla sua uolonta, & alla uera ragione.

Questione, se chi dispensa il suo senza misura, è giusto, ouero ingiusto. Cap. XVIII.



ONSEGVENTEMENTE si ricerca, se chi distribuisce il suo con darne piu ad altri di quello, che ritenga per se, sia ingiusto, o no. Diciamo che nò; perche, se questo tale ritiene per se minor utile, puo in ricompensa participare piu di honore, o di gloria. Di piu, facendo questo di propria uolonta, non si puo dire, che faccia ingiustitia a se stesso, in quello, di che si contenta, perche in questo atto uiene a fare quello, che uuole, senza essere sforzato da altri.

Questione

Questione, se il giudice, che dispensa inequalmente, è ingiusto, o pur colui, che riceue piu di quello, che gli uiene. Cap. IX.



N'ALTRA questione è, se dispensando il giudice la robba o altro, piu a uno, che a gli altri, sia ingiusto, o pur colui, che riceue piu di quello, che gli uiene. Si risponde, che, di questo atto l'ingiustitia, tocca al giudice, il qual è principio, da cui dipende, & deriua il far cosa ingiusta. Onde, a questo proposito, se ben si puo dire, che il sasso, & la mano sforzata, & lo schiauo comandato facciano cosa ingiusta, si come ammazzar alcuno, nondimeno, ne il sasso, ne la mano, ne lo schiauo si potranno dimandare ueramente ingiusti, non essendo in loro faculta, la deliberatione di quello che (come instrumenti) sono mossi a fare da elettione, & dall'arbitrio d'altri.

Questione, se il giudice, il qual per ignoranza dia la sentenza ingiusta, sia ingiusto. Cap. XX.



VENENDO che il giudice, per non saper quello che conuenga, dia la sentenza contra la determinatione delle leggi, in questo caso, s'ha a dire, ch'egli faccia cosa ingiusta, per contrafare al precetto delle leggi, ma non sara pero ingiusto, non sapendo egli di fare contra gli ordini delle leggi, se pero non deuiasse da quel giusto naturale, che puo essere in ciascuno; Ma sapendo il giudice l'ordine della legge, & dando la sentenza contra della legge, in questo caso, egli sara ueramente ingiusto, & inequale; participando forse, in ricompensa dell'ingiustitia sua, o robba, o gratia di signore, ouero il contento di qualche sua uendetta.

Questione, se sia facile a esser giusto, & sapere gli ordini della giustitia, & porgli in essecutione. Cap. XXI.



N'ALTRA questione è, se cosa facile sia all'huomo esser giusto, & sapere gli ordini della giustitia, per bene amministrarla: Per che, uedendo alcuni, che in potere sia de gli huomini il far l'ingiuria, pensano per questo, che sia ancho facile a esser giusto: Et presupponendo li medesimi per assai piana l'intelligenza delle leggi, stimano parimente, che sia ageuole la stra-

da all'huomo per farsi buon giudice; Ma s'ingannano nell'uno, & l'altro parere: perche, se bene nõ è forse difficile il porger la mano, & tor la robba, o giacersi cõ la donna d'altri; è però gran difficultà, si come in tutti gli altri uitij, ottener l'habito dell'ingiustitia; per sapere, con maniere astute, come conuiene all'huomo ingiusto, operare a luogo, e tempo, le cose ingiuste: per ilche, medesimamente lo esser giusto, secondo il uero habito di giustitia, non sarà se non difficile; perche non basta far quelle cose, lequali sieno di sua natura giuste, che appresso, perche l'huomo sia propriamẽte giusto, conuiene, ch'egli operi con il consiglio buono, & per propria elettione; & che non erri punto in far quello, che la uera giustitia, & l'equalità richiede. Quanto poi a quello, che dicono, esser facile l'intelligenza delle leggi, diciamo; che, per bene che non fosse difficultà alcuna nell'intendere le cose giuste, che sono comãdate dalle leggi, non perciò facile saria lo essere buon giudice; che anzi è difficillimo; perche le cose comandate dalle leggi non sono propriamente le istesse cose giuste; ma le opere fatte secondo i precetti delle leggi. Per ilche, si come nella medicina, non è gran cosa il sapere, quale sia la forza del miele, o del reubarbaro; o a che sia buono il cauterio, o altra cosa tale; ma il saper applicare li remedi, & le cure, a tempo, & luogo, & con debito modo, secondo la complessione de corpi, si che in essi si produca l'effetto della sanità; questo si, ch'è quello, che importa molto; & ch'è di tanta importanza; che si puo dire, che in questo sia posta la uirtù, & l'eccellenza del medicare. Parimente adunque, per amministrar bene la giustitia, non basta saper le cose comandate dalle leggi; ma (ilche molto piu importa) bisogna descendere a particolari, per auertire tutte le circonstantie, & le qualità de casi, che occorrono, & l'intentione appresso de gli operatori delle cose giuste, o ingiuste; & applicar poi all'atto prattico l'essecutione della giustitia, con quell'habito, che conuiene ad huomo ueramente giusto. Il che porta con seco piu difficultà, di quello che sia lo essere buon medico: Poi che esser buono, nõ puo l'huomo, secondo che richiede l'habito della giustitia, se non con lunghezza di tempo, & con sottomettere alla ragione, gli appetiti sensuali. Oltre che, il saper penetrare in fin dentro all'occulte intentioni de gli huomini, per scoprire, per uia di congetture, le cose fatte da loro di nascosto, & ridurre tutte le disuguaglianze alla uera equalità di giustitia, non puo cadere se non in persona, laqual sia dotata di grande prudenza, & che sia diligentissima in giudicare, & piena di discretione, & cosi ben regolata di uolontà, che punto, per passione alcuna, non deuij dalla retta strada.

Questione

Questione, se siano necessarie le leggi, & la giustitia per tutte le sorti d'huomini Cap. XXII.



N'ALTRA questione anchora si potrebbe fare sopra la giustitia, ricercandosi, in quali huomini con le sue leggi ella si troui: Et diciamo, per risolutione; che la giustitia con gli effetti suoi, nel modo, che è qui considerata, ha luogo in quelli soggetti, i quali sono participi de beni assoluti, che sono le uirtu. Onde, per esserne partecipi, & non intieramente possessori, pero sogliono tal hora commetere de gli errori, o in ecceder troppo, o in mancare dalla mediocrita: Perche, in quelli huomini, che sono come Dei, tanto sono eccellenti in bonta, che non mai peccano, non ha che fare questa giustitia; perche questi tali non hanno mestiero d'alcun incitamento, ouero di correttion legale, essendo lor stessi una norma eccelentissima delle leggi. Parimente in huomini sceleratissimi, & pieni di malitia, si che sieno incurabili, & ogni rimedio torni lor in uano, la giustitia anchora sara uana, & non haura parte in costoro. Onde resta, che la giustitia habbia potere fra quelli huomini soli, quali errano alle uolte, & non hanno in tutto l'animo peruerso, anzi ammettono uolentieri le buone prouisioni: perche in questi tali fa gran frutto la legge, per tenergli in briglia; accio troppo non inclinino a gli estremi: Et questa è ben regola humana; poi che la maggior parte de gli huomini consistono in un tal stato, che nõ sono, ne di bõta sopra modo rara, ne di malitia ancho eccessiua, la qual in pochi si troua, si come auiene anchora, & molto piu di raro, della somma bonta.

Questione, se l'equita sia differente dalla giustitia.

Cap. XXIII.



DA leuare anchora un'altra difficulta, ch'occorre per conto di quella bella uirtu, detta da Greci ἐπιείκεια noi la potriamo nominar equita, o probita: Perche essendo officio di questa uirtu di correggere gli errori, ch'accadono nelle leggi, & circa la giustitia, pero pare, che si possa dire, o che la giustitia non sia perfetta uirtu, o che l'equita sia di souerchio. Pero s'ha da sapere; che le leggi nõ si possono mai ordinar tãto esquisite, che a puntino sotto di loro si cõprendano tutti i casi particolari. Et questo, ꝑ la uarieta delle cose humane che sono per il piu incõprẽsibili; &

incapaci di una regola generale : a che i legislatori hannno l'occhio, quanto piu possono, per determinare in quel miglior modo, che è possibile, queste nostre attioni, che sono come infinite : i quali appresso preuedeno molto bene, che le leggi da loro ordinate possono esser corrette in certi casi; sapendo molto bene essi, che si trouano alcune materie tanto irregolate, che non possono essere decise per uia di legge ferma, ma deueno ispedirsi con uari, & noui statuti: non essendo inconueniente, che a materia infinita di sua natura, come sono le nostre attioni, sia ancho proposta regola infinita di noui, & sempre uari statuti, & decisioni; le quali si addattino alla uarieta delle nostri attioni, a quella guisa, che il regolo lesbio fatto di piōbo a tutte le pietre che si mettono in opera per fabricare s'accommodaua, secondo la figura, che esse haueano. Hor'a questa imperfettione della legge rimedia l'equita; non che ella corregga la giustitia, che è ordinata dalle leggi, ma quel solo, che non poteua essere compreso dalla legge, & che puo essere stato antiueduto dal legislatore nel tempo, ch' ei formò la legge: Et perche humana cosa è, hauer compassione a chi ne è degno, & declinare piu tosto alla misericordia, che alla seuerita, però l'huomo dotato di questa equita, in correggier le leggi, o in interpretarle, si risolue il piu delle uolte a scemar qui tosto, che acrescere l'acerbita del giudicio. Onde questa uirtu ἐπιεικεία quasi bonta, & humanita è detta, la qual sara correttiua, & effettiua della perfettione della legge, & della buona intentione del legislatore; & è habito non differente dalla giustitia, benche l'auanzi, in un certo che, per li rispetti gia detti.

Questione, se l'huomo possa ingiuriar se stesso.
Cap. XXIIII.



Resta da terminare la questione gia accennata di sopra, se ueramēte alcuno possa fare ingiuria a se medesimo. Et da un canto pare di si, per due cagioni: Prima, perche, se quello, che non è comandato dalle leggi, s'intende essere uietato, perche non si faccia, dunque, non comandando le leggi, che alcuno sia micidiale di se medesimo, ne seguita, che lo ammazzar se stesso sia cosa illegittima, & ingiusta; &, per conseguente, che, chi leua a se stesso la uita, faccia a se stesso insieme ingiuria. Di piu, se il fare ingiuria è, quando l'huomo, uolendo, offende contra l'oddine delle leggi, & non per sua difesa, ne per uendicarsi d' oltraggio, che riceua, sapendo insieme quello, che fa, & per qual fine; certo non si puo negare; che, chiunque per colera ammazza se stesso, sapendo quello, che fa, & uolendolo fare,

non commetta in questo fatto ingiuria. Ma a chi diremo noi, ch'egli la faccia? certo a suoi cittadini, & alla patria; dal cui grembo suelle una pianta, & un membro, che è egli stesso. Onde ancho, chi toglie a se stesso la uita, riceue, per castigo di questa ingiuria fatta alla Republica, ignominia, & dispregio, che dal publico è fatto contra del corpo, & nome suo. Dall'altro canto non possiamo dire, che alcuno possa ingiuriare se stesso, in modo tale, che, come peruerso di malitia, faccia questa ingiuria; ma si bene, come infermo, & oppresso da grauissima passione, che lo conduce a disperatione: a quella guisa, che, alcuno grandemente da natura pauroso, fa molti errori per timore, & non per habito di mala uolontata. Pero chi ammazza se stesso, non fa a se stesso ingiuria (propriamente perlando) non potendo cio fare, senza essere ingombrato da qualche graue passione: altrimenti ne seguirebbe, che il medesimo piu toghesse dell'equalita, di quello che conuiene, a se medesimo, & l'applicasse insieme a se medesimo; il che non puo essere in un'istesso tempo, in una persona, & nella medesima attione: Oltre che bisognarebbe, che questo tale operasse con elettione, & per habito facesse l'ingiuria; il che manco puo cadere nel micidiale di se stesso, nō potendo alcuno piu d'una uolta dare a se la morte: Aggiungesi, che, in far l'ingiuria, saria attore: & in farla a se, insieme la patirebbe; onde il medesimo faria, & patiria la istessa ingiuria: Di piu, si come non si dice, che alcuno pate ingiuria, per patir cosa, la qual non sia contra'l suo uolere, cosi non si potra dire, che l'huomo faccia a se ingiuria; perche seguiria, che insieme uolesse. & non uolesse patire alcuna cosa: Et finalmente non essendo l'ingiurie se non di cose particolari, come tor la robba d'altri, far adulterio, & ammazzar alcuno, cotai modi d'ingiuriare non caderanno in una sola persona, di maniera che lei sia & offenditrice, & insieme offesa: per le quai ragioni si conclude, che l'huomo non puo ingiuriar se medesimo.

Questione se sia cosa peggiore il patir l'ingiuria o il farla.

Cap. XXV.



SSENDO poi cosi il far l'ingiuria, come il patirla, cosa cattiua, per esser da una parte eccesso nell'offenditore, & dall'altra difetto nell'offeso, noi diciamo; che il far l'ingiuria è cosa peggiore del riceuerla; perche, chi fa ingiuria, è biasimato, o come tristo del tutto, o come poco men che tristo; ma nel patir l'ingiuria, nō ha loco altro, che il danno, che riceue l'ingiuriato. Ma è uero, che, per qualche accidente, potria auenire, che, a

peggior conditione si trouasse l'offeso, che l'offenditore, quando, per l'ingiuria riceuuta, l'ingiuriato cadesse in rabbia, & disordine tale, ch'egli dapoi si conducesse a far molte ingiustitie, per lequali, conseguentemente, si renderebbe di peggior stato, & conditione dell'altro.

Questione, se in alcun modo l'huomo possa essere ingiusto contra di se stesso.

CAPITOLO XXI. & vltimo.

FINALMENTE è d'auertire, che (metaforicamente parlando) per uia di certa simiglianza, si puo dire; che l'huomo sia ingiusto contra di se stesso; non già l'istesso huomo tutto, contra di se stesso, ma per rispetto d'una parte contraria ad altra parte di se stesso; il che haurà loco, nõ già secondo la norma generale del giusto ciuile, ma secondo quella del giusto economico, & despotico; nelquale il padre, & il padrone, ha d'hauer un certo imperio, quello, sopra de figlioli, & questo sopra i serui, come sopra quelle persone, che sono come parti, & membra loro. Essendo adunque nell'huomo due parti insieme differenti, cioè la ragione, & la concupiscenza; & essendo ordinato dalla natura, che il senso, insieme con l'appetito, soggiaccia alli precetti della retta ragione, Però diciamo; che, ogni uolta, che è seruato questo ordine nell'huomo, s'osserua insieme il giusto dominio tra le parti dell'animo dell'huomo; si come ne diuiene poi l'imperio Tirannico; quando la ragione è sforzata di stare sotto l'appetito carnale; In che uiene l'huomo a offender & ingiuriar grandemente se medesimo; sendo grande ingiustitia; che la parte ignobile, & inferiore comandi, & predomini alla nobile, & superiore. Cotale ingiustitia è come quella, che sarebbe, qualunque uolta il figliolo non rendesse la debita obedienza al padre, & il seruo uolesse insorgere, & signoreggiare sopra il padrone, essendo tenuto l'uno & l'altro, per ragione di giusto economico, di far tutto il contrario. A simiglianza adunque di questo, si puo dire, che l'huomo sia offenditore, & ingiuriatore di se stesso; ogni uolta che la parte concupiscibile, in lui, contra l'ordine della giustitia naturale, predomina sopra la parte dell'anima ragioneuole.

Fine del quinto libro.



Argomento del sesto libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.

PER introduttione di questo libro sesto, fa mestiero ridurre a memoria quello, che fu gia presupposto da Aristotile nel primo, & nel secondo libro di quest'opera; come due sorti di uirtu posson essere nell'huomo; cioè, le morali, che consiston in attioni sottoposte a gli appetiti regolati da retta ragione, & le intellettiue, che hanno l'esser loro posto nel proprio atto dell'intelletto. Onde, hauendo Aristotile dato compimento al trattato delle uirtu morali, entra hora a parlare delle intellettiue, con esplicare, sotto il methodo proprio di questa facultà (il qual è non gia di cõsiderar la natura dell'anima, & delle potenze sue, che tal officio appartiene alla scienza naturale, ma di proponer solamente quello, che importi, per la felicità dell'huomo, ciascuna uirtu che puo essere in lui) la natura loro; hauendole, con molto artificio, raccolte tutte insieme in questo libro; si come tutte anchora dipendon da opra d'intelletto; cosi quelle, che si fermano nel solo sapere, qual è la scienza, & la sapienza; come l'altre, che appoggiate al giudicio, & interior discorso dell'anima, sono insieme indrizzate al fine di qualche operatione estrinseca; si come è l'arte, & la prudenza: dellaquale particolarmente importaua molto, che si trattasse in questa filosofia morale: Perche, oltre che ella sia uirtu dell'anima ragioneuole, è appresso quella uirtu, nellaqual consiste la norma, & la uera regola, con cui si moderano tutte le uirtu morali. Questo adunque, in somma, è il soggetto contenuto in questo libro: delquale, per maggior chiarezza, faremo quattro parti principali, ch'andremo partendo in diuersi capi. Et nella prima parte, Aristotile, per modo di certo proemio (che suol usare molte uolte, per disporre l'ingegno de lettori all'intelligenza della materia, che si tratta) fa una ricercata generale: con laqual scopre, qualmente tutte le uirtu intellettiue si riduecon sotto la scientiale, laqual ha solo per fin suo il sapere; ouero sotto la consultatiua, laqual è sempre indrizzata a qualche operatione estrinseca: & insieme fa palese il nome, & il numero di queste uirtu intellettiue. Nella seconda parte poi, ua esplicando la natura loro, & le differenze, che hanno insieme; di che faremo sette capi. Nel primo de quali si tratta della scienza. Nel secondo dell'arte. Nel terzo della prudenza. Nel quarto si mostra la differenza, che ha la prudenza con la scienza, con l'arte, & con l'opinione. Nel quinto si parla dell'intelletto. Nel sesto della sapienza. Et nel settimo capo si dichiara la uaria significatione della prudenza; trouandosi & la prudenza ciuile diuisa nella legale, & nella consultatiua, & nella giudiciale; & la prudenza economica, che attende al reggimento della casa; & finalmente quella prudenza, laquale, propriamente, s'ha a dimandar prudenza, per esser destinata al gouerno, & interesse della uita, & total fine di ciascunò. Nella terza parte principale poi del libro, repigliando Aristotile, come da capo, il ragionamento della prudenza, per manifestar meglio tutto l'esser suo, ua sopra lei tessendo uarie considerationi: di che si saranno cinque capi. Nel primo si mostra, come alla prudenza si ricerca una generale sperienza delle cose humane; da che, insieme si rende la cagione, onde auenga, che i giouanetti possano essere matematici, ma non prudenti, ne filosofi naturali. Nel secondo capo si tratta del buon consiglio, che cosa egli sia, & come è differente dalla congettura, & dalla sapienza, habiti pur intellettiui, liquali si riducono, in qualche modo sotto, la prudenza. Nel terzo capo si parla della capacita; uirtu, per laquale ageuolmente l'huomo comprende, & capisce quel discorso, che puo esser fatto dall'huomo prudente intorno alle attioni humane. Nel quarto si dichiara l'habito della buona discretione, laquale si riduce

sotto della prudenza, come spetie sua; essendo officio della buona discretione, di regolar l'huomo circa il giudicio di quelle cose sole, che sono appropriate all'equità; laquai è habito morale compreso sotto la giustitia, dimandato da Greci epijchia, con cui, declinando l'huomo dal rigore della giustitia, s'accosta alla parte della benignità, & dell'indulgenza; La onde la prudenza si uendica il campo uniuersale di tutte l'attioni humane. Nel Quinto capo si discorre sopra certa conuenienza, che hanno l'intellerto, la bunna discretione, la capacità, & la prudenza; in riguardar le cose particolari, & indiuidue; da che, conseguentemente, uien fatto palese, come questi habiti tutti s'acquistano da noi, in certo corso d'anni. Segue poi la quarta, & ultima parte principale del libro, dellaquale saranno sei capi. Nel primo si propongono due difficulta circa gl'habiti della prudenza; l'una è per prouare, che non seruono al proposito della nostra felicità: l'altra è in dimostrare, che la prudenza sia superiore della sapienza. Nel secondo capo si risolue la prima difficulta, mostrandosi, che la sapienza, & la prudenza molto importano all'humana felicita. Nel terzo si tratta della differenza, ch'è tra la prudenza, & l'astutia. Nel quarto della diuersita, che hanno insieme le uirtu morali, & le naturali. Nel quinto della differenza, ch'è tra la prudeaza, & le uirtu morali. Et nel sesto, & ultimo capo si difende, come la sapienza non è inferiore, ma superiore della prudenza.



DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. VI.



Preambolo, nelquale si mostra, come tutte le uirtù intellettiue uanno sotto la scientiale, ouero consultatiua, che sono due parti differenti dell'anima nostra ragioneuole.

CAPITOLO I.



AVENDO noi gia detto di sopra, che le uirtu morali consistono in una certa mediocrità, laquale debbiamo ingegnarsi di trouare, per quella strada, che a noi scorge la dritta ragione; però è necessario insegnar hora quello, che sia questa dritta ragione. Et poi che, insin da principio, si diuise l'anima nostra in due parti, una dellequali è ragioneuole, & l'altra irragioneuole; hora, ripigliando noi la ragioneuole, diremo; come questa è medesimamente di due sorti: perche una è, per laquale contemplamo le cose sottoposte a principij immutabili, & si puo chiamare scientiale, detta da Greci ἐπιστημονικὸν; & un'altra, per cui consideramo le cose, che possono uariamente auenire, detta da Greci λογιστικὸν, noi possiamo nominarla, discorsiua, o uogliam dire consultatiua. Et non sia marauiglia, che dell'anima ragioneuole, laqual è una sola, si facciano queste membra differenti; auenga che la diuersità delle cose, ch'ella apprende, & conosce, cagioni in lei questa uarietà, sempre asimigliandosi l'anima alle cose, ch'ella intende. Onde fu detto, che l'anima, in un certo modo, è ogni cosa: Et ben, da se stesso, ogn'uno puo comprendere, che dentro dell'imaginatione, o intelligenza, ch'egli ha del cane, o del leone, risiede la simigliante forma di questi animali; & cosi del resto. Hora, essendo la scientiale, & la consultatiua habiti dell'anima ragioneuole, s'ha a uedere, quello, in che sia posta la uirtù dell'una, & dell'altra; & le uirtù loro si faranno palesi, considerando noi le loro operationi; perche nell'opere di ciascuna cosa riluce parimente la uirtù sua. Ma prima è d'auertire; come circa la uerità, & l'attioni

& l'attioni humane, hanno dominio tre parti dell'anima nostra; il senso, l'intelletto, & l'appetito: Ma il senso, benche sia origine d'ogni nostra cognitione, non ha però (propriamente parlando) alcuna parte nell'attioni nostre; perche le bestie hanno ben sentimento, ma non sono però capaci dell'attioni, per lequali si ricerca il consiglio, & l'elettione; &, per conseguente, l'intelletto, & la ragione, dellaqual mancano. Fatto questo presupposito, diciamo, come opera buona dell'intelletto, è seguire il uero, & opera cattiua del medesimo è appigliarsi al falso. Però habito buono della scientiale sarà la uerità di quello, che noi contempliamo; si come dalla falsità ne deriua l'habito cattiuo della medesima. Nel compimento poi de gli habiti, ch'appartengono alla consultatiua, laqual è fondata nella buona attione, detta da Greci ἐυπραξία, non sol si contiene il uero, e'l falso; ma è di mestiero anchora, che l'huomo segua, o fugga appresso alcuna cosa, come buona, o cattiua; essendo nella parte appetitiua, il fuggire, & il seguire, a simiglianza del negare, & dell'affirmare, che fa l'intelletto. Onde habito consultatiuo buono è quello, quando il nostro intelletto, è cosi affinato, ch'apprende quello, che ueramente conferisce a nostri disegni; & con esso lui confronta l'appetito, in seguir il buono, & l'honesto; & in fuggire il dannoso, e'l dishonesto; Il che conuiene alla uirtù morale, per essere habito elettiuo; essendo l'elettione appetito in noi causato da consiglio, si come già fu detto di sopra nel terzo libro. Parimente, dall'intendere, & discorrere falsamente, & dal fuggire, o seguire quello, che non si deue, ne risulta l'habito cattiuo della consultatiua. Ma, perche noi ci mettiamo a operare col mezo dell'elettione, è da sapere, che quella elettione, nellaqual ci risoluiamo, per consulta già fatta, è principio, & causa efficiente di farci poi operar, & con li debiti mezi essequir quello, che uogliamo; si come, per farci eleggere qual si uoglia cosa, concorre per causa finale l'appetito, & quella ragione, che è indirizzata a qualche fine. Si come (per essempio) hauendosi, la buona Republica, proposto per fine l'union de cittadini, quindi in essa si mouono gli huomini a consigliare, & a elegger insieme quelle cose, & quei mezi, con i quali posson ottener la desiderata quiete. Onde attendono poi con li fatti, all'essecutione del consiglio loro. Perciò deue saper ogn'uno, che la solitaria cognitione dell'intelletto, dimandato speculatiuo, senza aggiunta di fine da noi desiderato, non ci moue già mai a operare alcuna cosa, che sia fuor di noi, ma si ben l'intelletto prattico; il cui fine, essendo ben ordinato, è di caminar uerso di belle attioni; lequali sono desiderate da appetito bene auezzo, & sono l'ultima cosa, per cui ogni habito fattiuo di tant'opere artificiali si essequisce; & in cui consiste il uero riposo delle nostre fatiche. Perche, in uero, l'huomo, ch'usi ben la ragione, per esser partecipe della felicità, non ha altro fine, che di uiuer

bene;

bene; il che è il medesimo con il far opere buone: & è espresso da Greci con molta efficacia, in questa uoce, πραττεῖν distinta da quest'altra uoce ποιεῖν, che si accommoda propriamente all'opere artificiali; lequali non hanno in se il uero ultimo fine; ma uanno ordinate al fine delle nostre attioni: ilqual è il medesimo con la felicità, che risulta dalla uita attiua. Onde diremo; che l'elettione, dallaqual dipende il nostro ben operare di tutto il corso della uita, è appetito intellettiuo, o ueramente intelletto appetitiuo; in che consiste l'esser ueramente huomo; poi che, per l'intelletto uerace, & per la uolontà buona, è differente l'huomo dalle bestie. Hora, raccogliendo quanto in fin qui, per modo di proemio si è detto circa queste due uirtù dell'anima ragioneuole, si puo uedere, come l'una, & l'altra ha per suo obietto la uerità: Et però, non senza mistero, si è riseruato il trattare, in questo libro, di tutte le uirtù pertinenti all'anima ragioneuole; cosi, per rispetto di quelle, che sono indrizzate all'operare; come per cõto dell'altre, che hanno solo per fine il contemplare. Et per saper quante, & quali sieno, debbiamo prima presupponere, come, in cinque modi, l'anima nostra è uerace; o sia ch'affermi, o sia che neghi alcuna cosa; Et queste sono la prudenza, l'arte, la scienza, l'intelletto, & la sapienza; lasciaremo hora da canto l'opinione, & la stimatiua principio di lei, detta da Greci ὑπόληψις; per essere l'una, & l'altra, atta ad appigliarsi cosi al falso, come al uero; Onde non puo in loro esser stabile fondamento di uirtù.

Della Scienza. *Cap. II.*



A scienza adunque (per cominciar da questo capo) è di cose necessarie, & immutabili per ogni tempo; composta parte di conclusione, che si mostra per li suoi proprij principij, & parte d'induttione, laquale, per uia d'isperienza, ci rende notissimi, & certissimi i detti principij. Onde, lasciando lo spatioso campo di trattar di questa facultà a i libri resultori, la potremo per hora accommodatamente definire in questo modo. Scienza è habito dimostratiuo, composto di principij ueri, necessarij, notissimi, & proprij, da quali, per ordine di sollogismo, si conosce la conclusione cosi certa, che non si puo dubitare, che non stia in quel modo, che si dimostra; di che gli essempi sono pronti, & assai noti presso de Matematici.

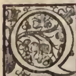
Del-

Dell'arte. *Cap. III.*



IRCA le cose poi, che possono uariamente auenire, sono duo altri habiti dell'anima ragioneuole; uno fattiuo detto, da Greci, ποιητικὴ, ilqual conuien all'arte; & l'altro attiuo, detto πρακτικὴ, che è proprio della prudenza; liquali habiti, non è oscuro, essere insieme differenti; poi che, insino per il parlare, che si puo dire, in un certo modo, forastiero alle scole de filosofi, & proprio de uolgari, chiaro è, che la fattione (per dir cosi) detta da Greci ποίησις, & l'attione da medesimi detta πρᾶξις, sono insieme molto differenti. Et l'arte, chiaro è, che è intenta a cercar la uia, & il modo, nel qual s'habbi a far alcuna cosa, sotto di artificio; com'è il fabricar case, far selle, & altre simili opere, che sono contingenti, & della lor fattura non hanno ueramente in se principio alcuno; ilqual risiede solo nell'Idea dell'artefice operante. Perche già il legno non ha in se propria inclinatione di diuētar lettica; ma dal maestro, per uia d'essempio, ch'egli ha nella mente, ne riceue, con certa industria, cosi fatto lauoro; La onde, per contrario, le cose naturali, qual è il germogliar della pianta, l'andare a basso della pietra, hanno in loro il principio di queste tali operationi, allequali anchora sempre inclinano. Però l'arte, per definirla, sarà un'habito fattiuo, con uera ragione circa le cose, che possono uariamente auenire; Et il suo contrario detto, da Greci ἀτεχνία, sarà habito fattiuo con falsa ragione circa le medesime cose uariabili.

Della Prudenza. *Cap. IIII.*



VELLO poi, che sia la prudenza, si puo medesimamente far palese, (lasciando noi da parte la recondita, & esquisita consideratione propria de sapienti) per quello, che communemente di lei uien ragionato: Percioche, insino da uolgari si sa, che prudente si dimanda colui, ilqual hà maniera di pigliar buon consiglio; non gia circa qualche ben particolare; come saria, consigliar di quello, che gioua alla sanità, o ueramente rende il corpo nostro robusto (di che hanno composto gli huomini due arti, che sono la medicina, & la Gimnastica) ma sopra quelle cose, che appartengono a tutto il corso della uita nostra, non essendo ordinate sotto di arte alcuna, ne necessarie, ma possibili, & poste in nostro potere, & riuscibili, per conseguire li desiderati disegni. Però definiremo, la prudenza essere un'habito attiuo con uera ragione, circa cose possibili, per conseguir il bene,

bene, & fuggir il male, per fine della uita felice. Onde i buoni padri di famiglia, & i buoni gouernatori delle città; come quelli, i quali indirizzano la lor prouidenza all'uniuersal bene della casa, & della città; sono, meritamente, dimandati prudenti. A che s'accorda anchora il nome posto da Greci alla temperanza, detta σωφροσύνη, che è, quanto dire, conseruatrice della prudenza, da medesimi dimandata φρόνησις; perche, se bene le uoluptà del corpo non ci possono leuar dall'animo ogni credenza, & cognitione, che u'habbiamo impressa (che la scienza di Geometria perfettamente acquistata non si perderà giamai, per qual si uoglia piacere) sono però bastanti a leuarci la credenza di quelli principij, liquali dentro di noi si erano introdutti sotto pretesto di qualche attione, o fine, alquale inclinauamo: auenga che l'animo nostro non anchor ben fermo nella uirtù, ingombrato da piaceri, facilmente si suij dalli buoni pensieri, & s'accosti alli cattiui, per esser quella notitia, che habbiamo in noi con proposito di operare, sempre accompagnata da qualche particolar nostro appetito. Onde, presentandosi dinanzi a noi nouo appetito, ilqual sia contrario alla buona uolontà primiera, insieme si offusca, & a poco, a poco, s'annichila la cognitione, che primamente haueuamo appresa. Et quindi deriua spesso il contrasto fra l'appetito carnale, & la ragione; quando questa ci inclina uerso di un fine, & quello ci tira uerso un'altro. Da che si può uedere, quanto importi, alla conseruatione della prudenza, l'uso della uita temperata.

Come sia differente la prudenza dalla scienza, dall'arte, & dall'opinione.

CAPITOLO V.



MA, per intender meglio questa uirtù dell'anima nostra, è da sapere; che la prudenza è differente dalla scienza, dall'arte, & dall'opinione. Et prima dalla scienza; Perche questa è di cose necessarie; & la prudenza si tramette solo nelle possibili. Dall'arte poi; prima, perche l'opera dell'artefice è sempre indirizzata ad altro fine; come si uede della sella, che serue alla commodità di caualcare; ma, nell'attioni sottoposte alla prudenza, non si troua altro fine, che la medesima attione ben condutta; laqual consiste in uiuer bene, & uirtuosamente, & come priuata, & come publica persona; Et questo, per esser la prudenza un'habito attiuo, con uera ragione, circa i beni humani, & non circa particolar fattura, si come è l'arte. Di piu, dell'arte è uirtù, cioè grado di perfettione; essendo altro, lo esser

esser dipintore, & altro esser buono, & eccellente dipintore; Il che non ha luogo nella prudenza, laqual non puo essere, che non inuolga in se ogni debita a lei perfettione. Appresso, per conto dell'arte, a miglior termine si troua uno, ch'erri spontaneamente (perche questo tale almeno sa le regole dell'arte) ch'un'altro, ilqual faccia gli errori non uolendo: poi che, in questo modo, si mostra ignorante di quell'arte, di cui fa professione: il contrario auiene della prudenza, & delle uirtù morali, doue è peggio assai peccare con l'assenso della uolontà, che senza; & questo, perche le uirtù morali non solamente fanno, che l'huomo sia habile a fare le belle operationi, ma la rendon anchora di pronta uolontà, per operarle. La onde l'arte, & gli altri habiti intellettiui (eccettuando però la prudēza, che ua del pari con le uirtù morali) rendon l'huomo solo conoscitore di quella uerità, ch'è conforme a ciascun habito; non lo facendo però tale, che usi bene, & si serua di questi habiti, nel modo, che conuiene a huomo giusto, & buono. Tale adunque è la differenza tra l'arte, & la prudēza; la qual è differente anchora dall'opinione: Perche, se bene il discorso conuiene parimente all'opinione, & alla prudenza, & l'una, & l'altra di loro s'occupa intorno a cose uariabili, nondimeno diciamo, che la prudenza è differente dall'opinione in questo, che l'opinione non è discorso fatto con habito, & con elettione di fine alcuno; Et però riceue ageuolmēte la mutatione, & l'obliuione; che pur, tutto'l dì si ueggono gli huomini mutarsi di opinione: ma la prudenza, si com'è habito acquistato dall'anima nostra, per lungo tempo, così è ferma norma, con cui l'huomo sempre inclina uerso di belle attioni: Et se talhor non succede il proposto disegno, questo prouiene dalla mutabile conditione delle cose humane, che sono di lor natura incerte, & non gia, perche l'huomo prudente non si porti bene, in proueder quello, che humanamente si puo auertire.

Dell'Intelletto. Cap. VI.


LO Intelletto poi cōsiste in apprēder la uerità senza discorso de principij delle sciēze, com'è, che'l tutto sia maggior del la sua parte, allaqual propositione prestiamo fede, non per uia di ragione, ma per isperienza tolta, & approuata da sensi. Però l'intelletto non è scienza, laqual sempre ua con la ragione; ne sapienza, laquale ammette le ragioni alcuna uolta, & massimamente quelle ragioni, che conducon l'auersario alla contradittione, si come appare da i molti discorsi fatti nella prima filosofia. Non è ancho arte, o prudenza, per essere l'intelletto circa le cose necessarie, & l'arte, & la prudenza, circa le possibili. Però l'intelletto uersarà solo intorno a principij

cipij indemostrabili, essendo la sua uirtu posta, in intendergli chiaramente, come stanno, & in certificarsi della lor uerita,

Della Sapienza, in che consista, & come è differente dalla Politica. *Cap. VII.*



A Sapienza poi talhor si suol attribuir all' eccellenza di qual che professione, che sia in alcuno. Onde saggio fu detto Policleto, per l'eccellenza chi hebbe di far statue; nõ uolẽdosi, quiui, per sapiente intender altro, che una certa uirtu, & perfettione dell'arte, ch'era in Policleto: Ma in uero, il nome di sapiente non conuien, se non a chi è uniuersalmente istrutto nel sapere; ricercandosi al sapiente; che non solo habbia la notitia di quelle cose, che si dimostrano per certi proprij principij; ma che ancho si certifichi della uerita delli primi, & communi principij; officio proprio della sapienza, & non d'alcun' altra scienza inferiore. Onde si puo dire, che la sapienza sia & scienza, & intelletto; essendo pero scienza, sopra tutte l'altre, esquisittima; & a cui tutte l'altre si rimettono in hauere la certezza della cognitione delli principij, che sono communi, a tutte le scienze; la qual appresso, se ben si stende nella cognitione di tutte le cose, ha pero, per suo principal oggetto, quelle, che sono, sopra tutte l'altre, honoratissime: Et queste quali sieno, non è qui loco da considerare; ma direm bene, che alla scienza ciuile, la qual tratta del gouerno de gli huomini, non conuiene il nome di sapienza: perche il sapiente è in un modo solo, ma il prudente puo essere in molte maniere: perche, essendo prudente, chiunque si consiglia bene, in quello, che è di suo giouamento; & trouandosi uari giouamenti, alcuni publici, altri priuati, & alcuni proprij de gli huomini, & altri peculiari delle bestie; Pero sarano anchora diuerse sorti di prudenza, secondo che sia applicata a cose differenti: Et non è dubbio, che insino alcun animali irragionali, per certa buona prouisione che hanno nel lor uiuere, sono stimati prudenti, come, fra gli altri, la formica, nell'opere sue, tanto ben'ordinata, & accorta; Ne si ha da dire, che la Politica meriti il nome di sapienza; perche consideri il bene, ch'è proprio dell'huomo, il qual auanza di perfettione tutte l'altre cose: perche molto s'abbaglia chi crede, che l'huomo sia la piu honorata, & piu perfetta cosa del mondo; che, senza dubbio, si trouano cose piu perfette, & piu eccellenti dell'huomo; delle quali chiunque ha cognitione, quanto piu da noi si puo hauere, è ueramente degno del titolo di sapiente: Onde Talete, Anassagora, & alcuni altri huomini famosi furon detti sapienti per la notitia, che hebbero delle cose rare, & marauigliose, difficili, & diuine; Et non si nominarono prudunti; non

hauendo posto il lor studio, in conoscer quello, che fosse di utile, & giouamento all'huomo; Et questo, perche la prudenza è posta in consigliar bene delle cose humane;si come buon consigliero s'intende chiunque,per uia di congettura, sa trouar quello,che conferisca a suoi disegni; con sapere le cose, non solamente in generale, ma ancho in particolare,in che principalmente si terminano tutte le nostre attioni, Onde molti si trouano piu attiui, & meglio essecutiui in molte opere, di molt'altri, che sono poi piu dotti, & piu scienti di loro, come è scritto nel primo libro della prima Filosofia.

Che nella Politica si troua una commune Architettonica prudenza simile,in certo che, alla sapienza, essendo poi propria prudenza, quella, che è uolta al particolar bene di ciascuno.

CAPITOLO VIII.



A, Quantunque alla Politica non Conuenga il nome di sapienza, non è pero, che non habbia con esso lei una grande conformita in questo; che, si come la sapienza tiene grado principalissimo sopra tutte le scienze; cosi, essendo la prudenza la base, & il fondamento della Politica, sara una prudenza sopra tutte l'altre principalissima, & architettonica; & questa sia quella, ch'è detta da Greci νομοθετική, cioe prudëza ordinatrice delle leggi, da cui nasce la forma del gouerno della Citta. Oltre della quale, è poi la Politica, che attende ad ispedire, & prouedere quello, che giornalmente bisogna per seruitio della Republica; & questa è di due sorti; perche parte è consultatiua, e parte giudiciale; quella è intenta a fare noue constitutioni, & deliberare, & pigliare partito sopra le uarie occorrëze della citta; quest'altra termina le differenze, che nascono fra i cittadini, & gli homini essecutori di queste opere sono aguisa, di manuali operatori della Republica. Ma queste uarie sorti di prudenza, cioè l'Architettonica legale, la consultatiua, & la giudiciale (aggiungiamo anchora l'Economica, che appartiene al reggimento della casa) con questi particolari nomi di prudenza, sono state dimandate; essendo poi propriamente, & assolutamente nominato prudente l'huomo, il qual attende a procurare il beneficio proprio di se stesso. Benche posiamo dire, che il bene dell'huom priuato, non puo essere compito bene, se insieme non concorre il bene della casa, & quello della Citta; sendo l'homo nato per uiuere in compagnia d'altri, si come poi

nelli

nelli ragionamenti della città si farà chiaro; Aggiungendosi a questo; che, si come è oscuro ben spesso, in qual modo si debba procurar il ben priuato, cosi ancho fa bisogno di consulta, laqual molto meglio si prende dalla compagnia di molti, che da un solo, si come è stato già determinato di sopra nel trattato dell'elettione.

Che alla Prudenza è necessaria la sperienza, ilche è cagione, che i giouanetti non possano essere, ne prudenti, ne filosofi naturali, potendo però essere Matematici.

Cap. IX.



A, per intender meglio anchora questo habito della prudenza, andremo sopra lei considerando diuerse cose, senza lequali non puo essere; ma prima, per tanto piu certificarci, che la prudenza consiste in attioni, & isperienza delle cose humane, sarà bene da considerar la cagione, per laqual i giouanetti possano essere geometri, & non prudenti. Questo adunque auiene, per essere alla prudenza necessaria l'isperienza, laquale, senza osseruatione di molte cose fatta con lungo tempo, non s'acquista, ilche non potendo hauer luogo ne i giouani, come quelli, che non hanno anchor uiuuto molto, però li medesimi non posson ancho essere sapienti, ne filosofi naturali; & pur si trouaranno molti di loro, assai ben fanciulli, che diuenteranno matematici. Et questo, perche i principij della filosofia naturale sono fondati in isperienza, in modo tale; che, chi gli impara, conuien che si accerti, che la proua tolta da sensi, confronti con la ragione; & scopra, nel fatto delle cose, le definitioni naturali, per uere. Ilche non puo hauer luogo ne giouani, per non essere a bastanza isperimentati nelli reconditi secreti di natura. Onde ancho non danno credenza alle definitioni delle cose naturali, non ne essendo loro ben certi; se ben talhora con la bocca le pronunciano. Per contrario, nelle scienze di matematica, trattandosi quiui le speculationi per modo astratto, & lontano dalla particolare, & propria isperienza (perche, se del triangolo si parla, si considera solamente, ch'egli sia fatto di tre linee, & habbia tre angoli equali a due retti; & non si ha alcun riguardo, se sia fatto di cera, o di legno, o di qualche altra materia.) Però i giouanetti posson apprendere assai bene i principij di Geometria, o di aritmetica, proposti loro da matematici, per uia di regole astratte dalle cose particolari; poiche, cõ la detta astrattione, non fa lor bisogno di ueder le cose piu dẽtro, di quello, che sono loro mostre dalli maestri. Et cosi cessa la necessità della sperienza, & per cõseguente, le definitioni di

matematica uengono ad essere assai facili, & chiare. Pero tornando al nostro primo proposito, difficil cosa è a ognuno, ma principalmente a giouani, l'acquistare nome di uero prudente; & questo per la molta spérenza, che bisogna hauere delle cose humane, la quale con lungo tempo, & non altrimenti s'acquista. Et questa difficulta uia piu cresce per questo; per esser necessario al prudente, hauerla cognitione delle cose non men generale, che particolare; che non basta sapere (per dar un'essempio) che tutte l'acque grieui siano mal sane, che bisogna appresso conoscere, che questa, & quella tal acqua sia grieue, & mal sana; Et chi, s'abbaglia nell'una, o l'altra di queste cognitioni, manca di prudenza; Et massimamente errandosi ne particolari, ne quali si rinchiudono tutte le nostre attioni. Per che (si come si è detto per inanzi) la prudenza non è come la scienza, la qual mette tutte le sue proue in ragioni, & sempre sta su generali, ne s'abbassa a gli indiuidui, come fa la prudenza: la quale, per hauere per suo fine l'operare, ha bisogno del testimonio de sensi, per considerare tutti li particolari, che cadono sotto dell'attioni nostre. Benche è d'auertire, come ancho nell'uso della prudenza, non si vuol uedere cosi ogni cosa per minuto; ma ci deue bastare a mirar le cose secondo i sensibili communi, senza descendere totalmente a i proprij; come ancho osseruano di fare i matematici: i quali, hauendo a trattare del Triangolo, si contentano di considerarlo, secondo'l sensibile commune, come figura tolta in generale; ne si occupano in uedere, se sia caldo, o duro, o molle, o secco, che questi sono sensibili proprij de sensi; Cosi adunque nell'attioni, nel cõsigliarsi, deue l'huomo osseruare una certa misura, di non s'abbassar troppo alle cose proprie, & particolari; ma contentarsi delle communi, che uanno in uolta per l'ordinario; come saria, se si consulta nella Republica di armare, & di fare un'essercito d'huomini da combattere, bastera per la notitia, che s'ha d'hauere de gli huomini, che si uogliano pigliar al soldo, di considerare, se siano di buona fede, di buon neruo, & di buona disciplina; & non accadera gia mettere in consideratione, se siano di color bruno, o bianco, se usi a maneggiar la destra, o la sinistra mano; che il mirare a cotai particolari, è un cercare, & uentillare le cose troppo a minuto, piu di quello, che fa di bisogno: Ma pero gli huomini prudenti, nelle lor deliberationi, inclinaranno sempre piu uerso le cose particolari, di quello, che non fanno i Matematici. Et questo, per esser l'operare proprio obietto, & fine della Prudenza. Onde ancho, per questo rispetto, il senso, che serue alla prudenza, ha piu ueramente del senso, di quello, che habbia il senso, che serue all'inquisitione di Matematica: Perche in questo non s'ha riguardo a particolari, che sono il proprio oggetto del senso, per rispetto de particolari, ma solo per ageuolar (si come è

scritto

(scritto nell'Analitica) la strada all'intelletto, con questa cognitione del senso, all'apprensione astratta delle cose: la onde la prudenza ha da star principalmente intenta, & occupata circa delli stessi particolari, con li quali parimente si terminano le nostre attioni.

Qual sia il buon consiglio, & come è differente dalla congettura, & dalla sagacita.

CAPITOLO X.



DI piu diciamo, per dichiaratione della prudenza, come ella non induce mai l'huomo a operare, senza il concorso di consiglio buono. Pero è da uedere quello che sia il buon consiglio. Onde primieramente diciamo; che consultare, è un cercare (non gia in quel modo, che nelle scienze si cercano le cagioni, per hauer poi la propria notitia degli effeti) mà è un cercare, con il nostro discorso, quello, che intendiamo operare, per conseguire qualche nostro fine. Et per sapere, quale sia il buon consiglio detto, da Greci, εὐβουλία, andremo primamente confutando, ch'ei non sia alcuna di quelle potenze, o habiti dell'anima, con li quali ha qualche simiglianza, essendo in fatti da loro differente; & poi si fermaremo in quello, che scopriremo ch'egli si sia. Il consiglio adunque non è scienza; perche gli huomini non cercan quelle cose, che gia sanno; ma quelle solamente, delle quali prendono consiglio, per chiarirsi, quali sieno buone, per condur a fine i lor disegni Non è ancho il buon consiglio congettura detta, da Greci, εὐστοχία, perche, questa è una prontezza di mente, per trouar presto, senza opra di discorso, quello, che si cerca; ma ne buoni consigli conuiene andar lento, & masticar prima ben le cose, & cauarne il meglio, & poi usar prestezza in essequirle. Non sara ancho sagacita detta, in latino, solertia, da Greci, ἀγχίνοια; perche questa è spetie di congettura; & è, quando l'huomo, senza pensare in un tratto s'affronta a ueder la cagione di qualche effetto, di che è stato parlato ne libri resolutori; Ma, perche alle uolte l'huomo in consigliar s'abbaglia, e talhor ancho si consiglia bene; pero la buona consulta sara (per dir cosi) una rettitudine, nõ di scienza; perche della sciẽza nõ è propriamẽte rettitudine, ne peccato; essendo la sciẽza fondata in ragioni necessarie. Non sara, ancho rettitudine d'opinione; la cui rettitudine è posta nella uerita, potendo l'opinione esser capace ancho del falso; Oltra che è stabilito tutto quello, di che s'ha opinione; di modo che, chiunque ha opinione (diciamo per essempio) che il mõdo sia fatto di niẽte,

pronuntia risolutamente questa propositione, come cosa, allaqual presta il suo consenso, & che giudica per uera; ma nella consulta, inanzi, che l'huomo si consigli per cercar, & trouar quello, che sia buono, per giungere al fine da lui desiderato, non ha anchor l'animo risoluto, ne fermo in cosa alcuna, che creda; & che giudichi essere a proposito de suoi disegni, si come puo giudicare dapoi la risolutione presa dal consiglio. Dunque, essendo stabilito dal canto dell'opinione, quello, di che s'ha opinione; ma non già dal canto della consulta, quello, che si uoglia eleggere, & approuare; che bisogna prima pigliare con diligente inquisitione buon appuntamento delle cose, che uogliamo operare; Però non sarà la buona consulta, rettitudine d'opinione. Ma diremo, che la buona consulta è rettitudine di consiglio; Et perche il consiglio puo essere di cose indirizzate a mal fine, si come l'intemperato si consiglia per ottener cosa, onde faccia satolle le sue uoglie frenate; & per che anchora alcuni sono, i quali, con tutto che habbiano l'animo uolto a buon fine; nondimeno s'ingannano, per non caminare a quello con li debiti mezi; Et altri sono troppo lunghi, & lenti in consigliare, altri troppo presti; però, accioche la consulta sia buona, bisogna, ch'inuolga in se cosa, che conferisca a qualche buon fine, & che si tratti con i debiti mezi, & si essequisca in tempo conueniente; laqual appresso puo essere generale, & particolare; essendo generale, quando s'applica a cose pertinenti a tutto il corso, & fine della uita; si come è particolare, quando a qualche particolar fine è indirizzata; & potrasi definire in questo modo. Buona consulta è il dritto giudicio d'afferrare, con discorso, quello, che conferisce a cotal fine, di cui la uera prudēza è comprenditrice: Et questo diciamo; perche gli astuti sanno ben anch'essi, con discorso, trouar quello, che gioui per condur a fine i loro disegni; ma sono poi lontani dal fine honesto, & uirtuoso; come si dirà poi piu chiaramente qua di sotto; la onde gli huomini prudenti non solamente sanno trouar la uia di far bene i fatti loro, ma hanno anchor la mēte sempre indrizzata a fine bello, & ueramente buono.

Della Capacità. Cap. XI.



LA Capacità poi detta, da Greci σύνεσις è differente dalla scienza, & dall'opinione: Perche in ciascuno puo essere qualche scienza, & opinione; ma non già ogn'uno puo esser capace; procedendo la capacità da certa felicità d'ingegno, impiegata però, non in materia di cose necessarie, ne di quelle, che sono destinate sotto'l giudicio d'alcuna scienza particolare, ma solamente intorno a quelle cose dubbiose, sopra lequali soglio-

no gli huomini prudenti consigliare: in modo tale; che il soggetto, in che si tramette la capacità, è l'istesso con quello della prudenza: benche poi fra loro sia questa differenza; che la prudenza, con maturo discorso fondato nell'isperienza, giudica quello, che piu conuenga farsi, per ottenere il fine, alqual uuole, & comanda, che s'indrizzino l'attioni proportionate. Ma la capacità solamente rende gli huomini atti, & pronti a giudicar bene, per uia di certa perspicacità, quello, che dal consiglio de prudenti si raccoglierebbe. Tal che non è la capacità, quello istesso, che è la prudenza; ne è, hauer prudenza; ne acquistar prudenza; ma solo un'usare della propria opinione in giudicar bene le cose soggette al consiglio de prudenti, senza applicar l'animo ad alcuna operatione: a simiglianza di coloro, i quali si dimandano capaci, & intelligenti, per usar bene le scienze, in quanto che, con molta facilità, apprendono quello, che loro è mostro, & insegnato.

Della buona discretione. *Cap. XII.*



LA buona discretione poi, o sentenza, o parere, che si uoglia dire, detta da Greci γνώμη è la retta ragione, circa la uerità delle cose giuste, che si troua nell'huomo buono, & discreto; ilqual facilmente s'accommoda in hauer compassione a chi erra, & condona giudiciosamente certe imperfettioni humane a coloro, ne quali si trouano. Onde è detto da Greci συγγνωμονικός, cioè huomo compassioneuole; che ha in se discretione fondata in giudicio, & accompagnata dall'equità, di cui, quanto piu puo, è uero essecutore.

Della Conuenienza, che hanno insieme l'intelletto, la Prudenza, la Capacità, & la buona discretione, con esser habiti insieme differenti dalla Sapienza, & dalla Scienza.

CAPITOLO XIII.



HORA auertiremo, qualmente questi quattro habiti; che sono la prudenza, la capacità, la buona discretione, & l'intelletto, considerati (non già secondo la lor potenza naturale) ma in quanto, che attualmente si trouano ne gli huomini, conuengono tutti in questo; che, nelle proprie loro considerationi, s'abbassano uerso di cose particolari, & indiuidue, che cadono sotto a sensi. Questo è molto ben chiaro della prudenza; laqual

habbiamo gia detto, tutta occuparsi circa le facende humane, le quali altro non sono, che cose particolari. Per consequenza, sara l'istesso della capacita; come quella, che s'impiega nel giudicio delle cose soggette al consiglio de prudenti; & della buona discretione anchora; mediante la quale, con la scorta di certa particolar prudenza, s'attende con equita, a terminare le differenze, o altre cose, che toccano al particolare interesse di questo, & di quello. Segue appresso l'intelletto, il quale pur si risolue in cose particolari, per rispetto de termini indiuidui cōpresi sotto della sua potenza; o sieno le speculationi pure lontane dall'operare (doue, & le supreme indemostrabili propositioni, dalle quali l'intelletto piglia il nome di principio, hanno i termini limitati, per non darsi processo in infinito, come si è dimostro nell'Analitica, & le conclusioni parimente, dalle quali l'intelletto riceue il nome di fine, riseruandosi il luogo di mezo fra questi estremi alla ragione, finiscono in certi ultimi termini, sotto quali altri piu particolari non si trouano) o sieno anchora li discorsi non puri speculatiui, ma indrizzati all'operare; perche in questi medesimamente l'intelletto sempre si profonda nella consideratione de termini limitati; non tanto, per l'attioni particolari; quanto anchora, per la parte della propositione uniuersale, ch'apprende l'intelletto prattico; la qual sempre è accompagnata da certa ragione di fine, che è la principal cagione d'ogni nostra particolar operatione. Onde, in tutti questi modi, appoggiandosi la consideratione dell'intelletto nostro sopra certi ultimi, & finiti termini (non che comprenda le cose singolari nella guisa, che fanno, i sensi) ma cagionandosi l'uniuersale nell'intelletto, per l'isperiēza fatta mediante i sensi, sopra le cose sensate, ne segue; che, si come il senso s'abbassa alle cose determinate, & singolari, cosi etiam dio uenga a fare il simile, in un certo modo, l'intelletto; diuenend'egli ogni cosa per mezo del senso; Onde è una cosa istessa con il senso, quanto alle cose, che apprende; perche, sono quelle medesime, che si trouano ancho ne sensi; benche poi sia molto differente il modo, nel quale risiedono le forme delle cose, nell'intelletto, da quello, nel qual stanno ne sensi, si come é chiaro da quello, che s'insegna ne libri dell'anima. Quindi nasce, che l'intelletto, & la capacita, & la buona discretione, insieme con la prudenza, (per esser habiti, i quali insistono nel modo, che si è detto, intorno le cose particolari del sapere, & dell' operar nostro) da noi s'acquistano per uia naturale conforme al uiuer ciuile, in certo corso di uita; di modo, che è certa conditione di eta, nella quale noi non diremo, che il fanciullo habbia anchor intelletto; ma aspettaremo, che sia fatto piu adulto; si come medesimamente la giouentu non è propriamente capace della prudenza; laqual conuiene ad anni molto piu maturi, per liquali,

habbia

habbia l'huomo potuto osseruare una lunga isperienza circa le cose humane; & il simile sarà della capacità, & della buona discretione. Per ilche, dalle cose dette si raccoglie, come questi habiti predetti saranno differenti da gli habiti delle scienze, & della sapienza; liquali, per qual si uoglia spacio di tempo, non già mai s'acquistano, per conto del solo ordinario corso di uita; se insieme non ui s'aggiunge un lungo, & peculiare studio; che si ponga in molte, & uarie osseruationi; che consisteno in certe proprie meditationi, lequali l'huomo, parte fa da sua posta, & parte riceue dall'aiuto de precettori. Si raccoglie anchora dalle cose dette; che i uecchi, per la uita lunga loro, diuengono naturalmente prudenti; Onde i giouani hanno ad essere molto attenti, & pronti in ascoltare, & osseruare li consigli loro, prestando a quello, che dicano i uecchi sopra le cose humane (anchor che, non lo parlassero cosi sotto maniera di discorso) non manco credito di quello, che in altri conti si prestarebbe alle ragioni dimostratiue; Conciosia cosa, che i uecchi, per l'età, & lunga isperienza, uengano ad acquistare un'occhio cosi buono d'intelletto, che ageuolmente ueggono, & discernono poi tutto quello, che conuiene auertirsi, da chiunque uoglia bene, & cautamente uiuere.

Alcune difficultà contra la Sapienza, & la Prudenza.

CAPITOLO XIIII.



ORA ci resta da risoluere alcune difficultà, ch'accadono circa questa uirtù della prudenza, & ancho circa la sapienza; & da chiarire appresso la differenza, che è fra la prudenza, & l'astutia; & fra le uirtù morali, & le naturali, & fra la prudenza, & le uirtù morali. Et prima, pare che la prudenza, insieme con la sapienza non apportino alcun giouamento all'huomo, per l'acquisto dell'humana felicità. Perche la sapienza, non considerando la generatione, ouero operatione di cosa alcuna, non pare, che habbia parte nella felicità, laqual consiste in operare. La prudenza poi, se bene considera l'attioni, & quello, che sia bello, & giusto, & profitteuole all'huomo, non però farà, che l'huomo uiua uirtuosamente; che questo deriua solo da gli habiti uirtuosi dell'animo; si come ancho nõ consiste la sanità, in hauer cognitione della medicina, ma nella buona dispositione del corpo; Et se si uorrà rispondere; che la prudenza sia buona, per esser quella, che ci indirizza alle buone operationi; diremo all'incontro, ch'ella non gioua a buoni, i quali sono di già uirtuosi, ne ancho

a cattiui,

a cattiui, a quali, uolendo lor esser buoni, basta pigliare il consiglio de prudenti; si come, a gli infermi, per guarire dell'infirmità, non è necessario saper l'arte della medicina; ma basta loro accettar il consiglio, & appigliarsi alle regole del medico. Vn'altra difficultà occorre anchora, sopra la prudenza: Perche, essendosi presupposto, che, nella città, la prudenza sia il capo, & il fondamento di tutto il resto, come quella, mediante laquale, s'ordinano le leggi in ogni cosa; Pero puo parere, che la prudenza, di dignita auanzi la Sapienza, douendo a lei essere superiore, nell'ordine delle leggi: Et, pure la sapienza è stimata, la miglior cosa del mondo.

Che la Sapienza, & la prudenza sono habiti importantissimi per godere la felicità nostra.
Cap. XV.


ORA, per rispondere alla prima difficultà, primieramente diciamo; che la sapienza, & la prudenza, in quanto che sono uirtù dell'anima, sono cose buone, & desiderabili, con tutto che da loro non uscisse alcuna operatione. Ma di piu s'aggiunge, che la sapienza ha il fin suo posto in operare; In modo, che da questo habito di sapienza, & dalle sue operationi, che consistono in contemplar cose rare, & diuine, ne deriua la felicità, che stà raccolta in questo habito solo, & nelle sue proprie operationi; lequali rendono l'huomo felice; in quel modo, che la sanità rende l'habito del corpo buono, & disposto in maniera, che fa poi le sue operationi da sano; & non già in quel modo, nelquale l'arte della medicina insegna, come l'huomo si possa conseruar sano, & gagliardo, senza renderlo in effetto tale; perche nelle meditationi delle cose alte, & diuine, risiede il uero gusto della felicità, senza bisogno di attendere a cosa piu oltre. Quanto sia poi per rispetto della prudenza, diciamo; che le buone attioni deriuano dalla uirtù dell'animo ben auezzo, & dalla prudenza anchora: Quella ci scorge il buon fine, & quella ci indirizza per i buoni, & conuenienti mezi ad acquistarlo. Onde la prudenza è di grandissimo giouamento all'huomo, per farlo conseguire la felicità, ch'è posta nella uita attiua.



Della

Della differenza, che è tra la Prudenza & l'astutia.

CAPITOLO XVI.


A per entrar anchora un poco piu indentro, per chiarire, quanto importi la Prudenza, per la uita felice, non è da pensare, che alcuno sia prudente, perche sappia & consigliar bene, & esseguire i suoi disegni; perche se questo tale è tristo, & ha l'animo uolto a cattiuo fine, possiam ben dire, che sia dotato dell'habilità conueniente all'operare, detta da Greci δεινότης, ma non già di prudenza; laquale si è presupposta essere habito consultatiuo, & attiuo, di cose, che giouano alla felicità dell'huomo; non potendo stare la prudenza senza la cognitione del buono, & uero fine; per cagion delquale, medesimamente, si trouano con consiglio, & insieme si mettono in opera li mezi atti, per conseguirlo. Laonde alcuno potrà esser sagace, & astuto, in trouare, & tirare a fine i suoi pensieri, ma non sarà però prudente; mancando questo tale della buona, & uirtuosa intentione, da cui si regola il corso di tutte le nostre attioni.

Della differenza, che è tra la uirtù morale, & la naturale.

CAPITOLO XVII.


I come poi l'habilità conuiene qualche poco con la prudenza, essendo l'una, & l'altra sotto la facultà dell'anima consultatiua, & è ancho differente dalla medesima, per essere la prudenza uolta a buon fine, & la sagacità, a cattiuo; Cosi ancho auiene delle uirtù morali, o proprie, che si uoglia dire, in comparatione delle naturali: Perche non si può negare, che molte uirtù non apparisca no da natura, in diuersi huomini, di temperanza, di fortezza, & di giustitia; perche, insino ne fanciulli, & nelle bestie si comprendono simiglianti habiti naturali; nientedimeno queste uirtù naturali sono molto differenti dalle uirtù morali, dellequali si è ragionato fin'hora; perche nelle uirtù morali si ricerca la prudenza, di cui mancano le uirtù naturali; onde a quelli, che ne sono possessori, intrauiene facilmente quello, ch'occorre ad un cieco, ilqual sia di molta grandezza, & gagliardia di corpo. Perche, si come, se auiene, che questo tale caminando trabocchi, riceue, per la sua gran mole, tanto maggior percossa; cosi, in queste inclinationi delle uirtù naturali, gli impeti, con i quali è

portato

portato alcuno a operar naturalmente, se non sono accompagnati dall'occhio buono della prudenza, lo fanno spesso precipitar in molti, & graui disordini, per non seruar nelle attioni sue, ne tempo, ne misura, ne decoro alcuno: La onde la propria uirtù morale ha sempre, presso di se, la dritta ragione, che consiste nella prudenza fondata in osseruatione di molta, & lunga isperienza. Onde Socrate diceua, che le uirtù erano prudenza; ma erraua in questo, uolendo che la prudenza, & la uirtù morale fossero una cosa istessa: Ma noi diciamo, che le uirtù non possono essere senza la prudenza: & però fu già definita la uirtù, che fosse un'habito elettiuo, con dritta ragione, & ciò, per essere sempre accompagnata la uirtù morale dalla prudenza; laqual sempre s'appiglia a consiglio buono, con cui insieme si fanno operationi uirtuose accommodate al fine della uirtù, & della felicità humana. Da che ancho si puo risoluere la difficultà fatta da alcuni, se le uirtù hanno a essere tutte insieme raccolte nell'huomo, o pur, se alcuna se ne possa trouare separata dall'altre; non apparendo, che naturalmente ogn'uno sia atto a diuentar uirtuoso, secondo tutte le maniere di uirtù. A che si risponde, che qualche uirtù naturale potrà essere in alcuno, senza compagnia dell'altre; ma se le uirtù saranno proprie, cioè acquistate con uso, & per osseruatione, una non potrà essere giamai senza tutte l'altre; Et questo, perche le uirtù morali sono fondate nella prudenza, con laquale non può stare insieme alcun difetto: Ne importa, che nel ragionamento della magnificenza si dicesse, che il pouero non possa essere magnifico; Perche, non però si ha uoluto inferire, che il pouero resti macchiato del uitio contrario di questa uirtù; anzi diciamo, che'l pouero, ilquale sia ornato dell'altre uirtù morali, quando occorra, che acquisti il modo, di poter fare le spese da magnifico, eleggerà di farle (se non così in un subito) almeno in poco spacio di tempo, in quella guisa, che conuiene a questo habito generoso; & basta poi per hauere la felicità, che ciascuno operi bene quello, che sia proportionato alle sue forze.

Della differenza, ch'è tra la Prudenza, & la uirtù morale.

CAPITOLO XVIII.



MA, per sapere anchora piu distintamente la differenza, che è fra la prudenza, & le uirtù morali, diciamo; che la prudenza è il fonte di tutte le uirtù morali, come quella, che serue all'elettione di quello, che conuenga farsi, per ottener il buono, & uirtuoso fine, a cui inclina l'habito della uirtù; laquale non puo essere senza la prudenza, si come ancho la prudenza non

ha

ha luogo senza la uirtù morale; & è però altro la uirtù, & altro la prudenza. Perche, per la uirtù, s'intende quella inclinatione, che ha l'huomo acquistata per uso, uerso di buono, & ragioneuol fine: ma la prudenza contiene il sano discorso, ch'è necessario per trouare i mezi conuenienti a conseguire il fine; si come (per essempio) altra cosa è, che l'huomo sia bene habituato in usar la liberalità, & altro, ch'egli sia prudente a far quello, che si ricerca per operare gli atti liberali: sendo poi l'huomo compitamente uirtuoso, & buono, quando, con la buona dispositione indirizzata a honorato, & uirtuoso fine, habbia insieme congiunta la prudenza, per oprar quello, che stia bene.

Che la Sapienza non è habito inferiore della Prudenza.

CAPITOLO XIX. & vltimo.



Esta, per fine del presente libro, da rispondere all'altra difficultà fatta per inanti, nellaquale si è dubitato, che la prudenza ciuile fosse superiore della sapienza, per essere officio della prudenza di ordinar le leggi sopra le scienze, che hanno a esser nella città; A che rispondiamo, dicendo, che non per ciò ne segue, che la prudenza, & la facultà ciuile sia padrona, & superiore della sapienza; Perche, a fine, che la sapienza ottenga il loco suo nella città, & uenga bene essercitata, & insegnata, diciamo dalla prudenza ciuile sopra ciò ordinarsi leggi, ma non però in modo, ch'ella comandi alla sapienza. Altrimenti ne seguirebbe, che, perche la facultà ciuile si tramette in dar ordine alle chiese, & alli sacrifici, che s'hanno a fare a Dio, ch'ella perciò comandasse a Dio; cosa che per nissun modo, s'ha a dire. Onde, rimanendo la sapienza nella città; diciamo, ch'ella hauera in essa il primo luogo, come cosa piu perfetta, & piu diuina di qualunque altra, che partorisca la felicità nostra, si come, con lungo discorso, si mostra nell'ultimo di questi libri Morali.

Il fine del sesto libro.



Argomento

Argomento del settimo libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.



PEr intelligenza cosi dell'ordine, come delle cose trattate in questo settimo libro, primieramente è d'auertire, come li costumi nostri si possono considerare in tre maniere; cioè, parte secondo la bonta, & malitia, ch'auanzi l'ordinatio uso de gli huomini (da che ne deriua la uirtu Heroica, & il suo opposito detto ferita) parte secondo la commune bonta, & malitia humana, da quali ancho si cagiona uirtu, & uitio commune; & parte finalmente secondo una certa bonta, & malitia imperfetta; onde similméte ne diuengono qualita di costumi imperfetti: per liquali, ne quelli che ne sono ben disposti, si dimandan propriamente uirtuosi, ne uitiosi gli altri, che pendono all'opposita malitia, quantunque questi di biasimo sieno degni, & quelli di commendatione. Ma, con tutto, che queste tre sorti di costumi sieno insieme distinte in questo modo; nondimeno è da sapere, che Aristotile, sopra quelli costumi, che tirano alla diuinità, ouero alla bestialita, non ha fatto alcun particolar trattato; ma, passandola assai alla leggiera, solamente nel principio di questo settimo libro hebbe a far di loro una picciola mentione, con palesarne i nomi, & porgli, in paragon delle uirtu, & de uitij communi: Et questo forse, per essere una tanto eccellente bonta, & euidente malitia, cosi fuori dell'uso humano, che di questi costumi, non possono gli huomini hauere se non poca cognitione; si come ancho dal possesso loro, si trouano (generalmente parlando) molto lontani. Sendosi poi disteso con pieni, & esquisiti trattati, circa le uirtu, & i uitij communi; come quelli, i quali si posson trouar ne gli huomini, &, di loro, uestigi segnalati in molti appariscono. Restaua la consideratione delli costumi imperfetti; de quali similmente conueniua trattare con accurato studio, per esser queste qualita (cosi le buone, come le cattiue) quelle, dallequali è tenuta oppressa la maggior parte de gli huomini; essendo molto pochi quelli, i quali sieno o compiti uirtuosi, o interamente uitiosi. Pero Aristotile, hauendo gia parlato delle uirtu perfette morali, & dell'intellettiue, nel presente libro, per compimento delli costumi humani, è per trattare delle uirtu imperfette. A maggior notitia dellequali, è d'auertire, come sono differenti dalle uirtu perfette, principalmente in questo, che le uirtu perfette, si come significano un habito fermo, & radicato; cosi rendono quelli, ne quai si trouano, pronti, & ispediti a far l'honeste loro operationi; senza lasciarsi, ne trauagliare, ne conturbare dalle passioni, che loro sopraueng ono; Et questo, per hauer gia fatto l'habito in sentir le passioni, nel modo, che conuiene a uirtuoso. La onde le uirtu imperfette, mancando di sodezza, come quelle, che significano una mobile, & non confermata dispositione, non apportano tanto uigore all'animo del l'huomo, che non resti turbato, & commosso dalle passioni sensuali, essendo da loro assalito, & combattuto; quantunque poi, chi è dotato di queste buone qualita, resti in fine uincitore, nel contrasto delle dette passioni. Parimente le cattiue qualita di questi costumi imperfetti, sono differenti dalli uitij opposti alle uirtu perfette, in questo; che il uitioso, hauendo gia fatto l'habito nel male, facilissimamente, anzi alle uolte, senza hauere a fianchi stimolo alcuno di passione, a sangue freddo (come si suol dire) commette enormi peccati: Et pero, come quello, ilquale ha la ragione corrotta (cioè, disuiata dalla sua natural inclinatione, che è, di seguire il bene) & uolta, in consentire a sfrenati appetiti carnali, per l'uso gia fatto, difficilissimamête, puo essere riducto nella buona strada. La onde, chi pende nella malitia imperfetta, non ha la ragione posta in tal disordine; ma la possiede, secondo il suo uero, & naturale stato. Per ilche, se

ben

ben l'huomo, che sia inclinato, & disposto uerso la malitia imperfetta, suol restar al di sotto nella battaglia delle passioni carnali, per hauere in lui, in quelli atti, maggior potere l'appetito sensuale, che la ragione, è pero atto a seguire anchora ageuolmente li ricordi della retta ragione; come appare da quello, che si pente del male operato, dopo finita la battaglia, & si propone spesso nell'animo di uoler fare cõtrasto, si come puo, con maggior forza, & uigore, contra queste passioni del senso, per non essere uinto da loro, nell'auenire. Da che si puo comprendere, come queste qualita di costumi imperfetti, sono, tanto le buone, quanto le cattiue, la uia, per cui si peruiene al termine, o delle uirtu perfette, o delli uitij consumati. Et pero deue ogn'uno molto ben hauersi intorno grande auertenza, per tenersi nel camino, che ci guida al luogo delle uirtu perfette, & per fuggire, di non inciampare ne gli abomineuoli uitij consumati. Et quantunque circa tutte le uirtu perfette, & i uitij loro oppositi habbia luogo la predetta consideratione, per esser (come si è dichiarato nel principio del secondo libro) posto il proprio cimento dell'acquisto di tutti gli habiti morali, nel fatto del piacere, & dispiacere, da quali si lasci l'huomo o piegare, o non piegare; & da che ne sorge l'occasione del trattato delli detti costumi imperfetti, come quelli, che sono la uia di caminar uerso delli perfetti; nondimeno è da sapere, come Aristotile ha principalmente applicato questi ragionamenti alla materia de piaceri, & dispiaceri concernenti gli atti carnali, & particolarmente di quelli, che toccano a sensi del gusto, & del tatto, per conto del mangiare, & del bere, & per l'uso del coito, ne quali propriamente risiedeno gli habiti perfetti della temperanza, & intemperanza. Et questo, per essere posto nel contrasto di queste passioni, la maggiore, & piu continua battaglia, ch'occorra all'huomo, dalaquale, & li uincitori meritamente riportan laude, & li perditori acquistano biasimo, presso del commune credito de gli huomini, sopra tutti gli altri piaceri appropriati a gli habiti dell'altre uirtu, & de uitij loro contrari; de quali pero a buon luogo, non ha lasciato Aristotile di fare particolar mentione. Hauendo per cio, sopra la materia de piaceri, proposta la continenza, & l'incontinenza, & sopra li dispiaceri, la toleranza, & la mollitie d'animo, nequali s'impiega la presente consideratione: A cui poi si è aggiunto anchora il trattato della uolupta, molto conuenientemente, per esser le qualita delli detti costumi imperfetti uolte in tutto (come si è gia detto) al piacere, & dispiacere. Et questa è la somma di quello, che si tratta in questo settimo libro; Di cui, a maggiore facilita, faremo tre parti principali; Et della prima parte, nellaquale si scopre la materia, di cui s'ha a parlare (essendo a guisa di proemio, che serue alle cose, che seguono) saranno tre capi. Nel primo, Aristotile, fa palese la sua intentione, che è di trattare delle qualita de costumi imperfetti. Nel secondo propone alcune dichiarationi, & presuppositi, per maggiore intelligenza di tutto il soggetto; Et nel terzo sueglia diuerse difficulta molto conuenienti al disegno suo principale. Nella seconda parte principale poi del libro, ua dichiarando le cose dianzi accennate, & risoluendo li dubbi presuppolti; di che saranno dodeci capi. Nel primo si risolue, in qual modo l'huomo possa essere incontinente, in modo tale, che conoscendo il bene, lo lasci da parte, & segua il male; difficulta molto stimata da gli antichi. Nel secondo si dichiara, quale sia la continenza, & incontinenza assoluta, & quale la conditionata. Nel terzo, quale sia la continenza, & incontinenza humana, a differenza della bestiale & ferrigna. Nel quarto si dimostra l'incontinenza della uolupta esser peggiore, & piu brutta di quella dell'ira. Nel quinto, che gli animali irragioneuoli non s'hanno a dimandare ne temperati, ne intemperati; & che la ferita è piu formidabile del uitio, si come il uitio è peggiore di lei. Nel sesto si esplanano le differenze, che sono fra il temperato, intemperato, insensibile, continente, incontinente, tolerante, molle, & giocatore. Nel settimo si mostra la differenza, ch'è fra l'incontinenza debole, & la temeraria, & quale incõtinenza sia piu difficile da curare. Nell'ottauo si dichiarano gli cõtrari della con-

tinenza assoluta. Nel nono si risolue, che l'intemperanza è peggiore dell'incontinenza. Nel decimo, che la continenza nel suo proprio significato, è sempre buona, si come l'incontinenza, suo contrario, è sempre cattiua. Nell'undecimo, che l'intemperato si puo ancho dimandare continente, & l'intemperato incontinente. Nel duodecimo si risolue, che'l uero prudente non puo esser incontinente, ma si ben l'astuto. Nella terza, & ultima parte principale poi del libro, si parla della uolupta, di che saranno sei capi. Nel primo si rende la cagione, per laqual il filosofo ciuile ha da parlare della uolupta, ponendosi insieme diuerse opinioni in biasimo della uolupta. Nel secondo si confutano le ragioni fatte in detestatione, & biasimo della uolupta. Nel terzo si mantiene, che la uolupta è cosa non solamente buona, ma ancho ottima. Nel quarto, che la uolupta corporale puo esser buona. Nel quinto si rende la ragione, per laquale le uolupta carnali parono piu eleggibili dell'altre; & onde si sieno ingannati quelli, che le hanno stimate, in tutto, cattiue. Nel sesto si risolue, onde sia, che l'huomo non continua nella medesima uolupta, ma uolentieri passa da un piacere all'altro.

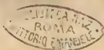




DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. VII.



Proemio, nelquale si toccano breuemente tutte le qualità de costumi nostri, con restringere il soggetto del presente libro alla consideratione di quelle qualità, che non sono compitamente ne uirtù, ne uitij.



CAPITOLO I.



OICHE, qui è principal nostra intentione, di trattar delle qualità buone, o cattiue de costumi nostri, & è già stato parlato de uitij, & delle uirtù perfette, che hanno luogo fra gli huomini; per non lasciar a dietro cosa pertinente a questa contemplatione, entraremo a dir hora di quelle parti, o lodeuoli, o biasimeuoli, che sogliono esser nell'huomo, non essendo compitamente ne uirtù, ne uitij. Per questo è da sapere, che sono tre spetie di costumi riprensibili, il uitio, l'incontinēza, & la ferità; & tre altre spetie di costumi lodeuoli, che sono la uirtù, la continenza, & quella rara perfettione (contraria della ferità) che si puo nominare uirtù heroica, & diuina, attribuita alli celesti spiriti, ne quali propriamente non cade ne uirtù, ne uitio; ma una certa perfettione molto piu prestante. Onde coloro, i quali peruengono a questo alto grado di bontà, quasi cangiati d'huomini in Dei, auanzano di gran lunga li costumi de gli altri huomini buoni; Si come, per contrario, la ferità è bruttezza propria delle fiere; come che a loro non conuenga il nome di uirtù, ne di uitio, ma di cosa peggiore; Però quelli huomini, i quali eccedono, in questo modo, in malitia, non piu uitiosi, ma ferrigni s'hanno a dimandare, come quelli, che sono peruenuti a quella maluagità, che è propria delle fiere; Ma, perche in pochissimi si trouano questi cosi grandi eccessi del bene, & del male, però lasciandoli

per hora da canto, s'appigliaremo al ragionamento di queſte qualita, che concernono in ſe coſtumi imperfetti, ne quali ſi trouano inuolti, communemente, tutti gli huomini; Et ſarãno queſte, la continenza, detta da Greci, ἐγκράτεια la toleranza detta καρτερία. & le contrarie qualita, che ſono, l'incontinenza, cioe la ἀκρασία. & la mollitie detta Μαλακία, le quali ſe non ſono una coſa medeſima, quelle corriſpondentemente con la uirtu, & queſte coniuitij, non ſono ancho in tutto difforme da loro: Et per intender meglio, quel che ſieno; poi che ſopra queſta materia accadono molte conſiderationi difficili, & diuerſi pareri ſi trouano; pero uederemo prima quello, che communemente è ragionato di loro, & poi toccando, & riſoluendo i dubbi, che ui ſi fanno intorno, finalmente ſtabiliremo per uero, quello, che reſtera libero, & ſciolto da ogni oppoſitione.

Alcune dichiarationi, & preſuppoſiti, che ſeruono al trattato de coſtumi imperfetti.

CAPITOLO II.



RIMA adunque è ammeſſo da ognuno, che la continenza, la toleranza ſono qualita dell'animo noſtro buone, & lodeuoli, ſi come per cattiue, & biaſimeuoli ſi tengono le lor contrarie, che ſono l'incontinenza, & la mollitie. Oltre a cio continente s'intende, chiunque ſi mantien fermo nella ſua opinione; di modo, che hauendo la ragione, che lo diſſuade da qualche coſa cattiua, non ſi laſcia traſportare dalle male cupidita, a far quello, che non deue, come fa l'incontinente; il quale, conoſcendo, che l'appetito lo inclina a qualche male, da cui la ragione lo ſconſiglia, non pero s'aſtiene di non farlo. Appreſſo communemente il temperato è tenuto ancho per continente, & per tolerante; ma che il continente, ouero il tolerante ſia temperato, chi lo afferma, & chi lo nega; ſi come anchora alcuni confondono in ſieme, come una coſa iſteſſa, l'intemperato con l'incontinente, & con il molle; & altri li ſtimano inſieme differenti. Del prudente anchora alcuni dicono, che poſſa eſſere incontinente, & altri che no. Et in fine, eſſendo la continenza, & incontinenza propriamente circa la uolupta del corpo, non è pero, che alcuni non ſieno ancho detti continenti, o incontinenti di colera, di honore, & di guadagno, & per altri conti. Et queſto, in ſomma, è quello, che ſi ragiona communemente della continenza, & dell'incontinenza, & della toleranza, & mollitie d'animo.

Le

Le difficulta, che occorrono interno ai costumi imperfetti.

CAPITOLO III.



E difficulta poi, che occorrono in questa materia, sono molte, & non di poca importanza. Perche prima, par cosa molto strana, che, chi è incontinente, habbia la ragione, che gli scorga, che le cose mal fatte, non s'hanno a fare, ne pero lasci di nō farle. Et pero Socrate, il qual teneua questa conclusione, che niuna cosa potesse hauer maggior forza della scienza, hebbe a dire, che non si trouaua nel mondo incontinenza; cioe huomo, che conoscendo alcuna cosa per cattiua, la uolesse operare. Ma, di questo, l'isperienza è in contrario; che, tutto il di uediamo huomini molto ben instrutti di quello, che doueriano fare; i quali nondimeno, non al bene, ma al male s'appigliano, tratti da contrario appetito. Alcuni, parte accordati con il parere di Socrate, & parte conuenendo con la detta sperienza, hanno detto, che gli huomini, che sono incontinenti non hanno scienza di quelle cose, che credono, ma solamente opinione; Onde, si come l'opinione, è per sua natura, uariabile, cosi dicono, non è marauiglia, che in loro succedano operationi contrarie alla mutabil credenza, che hauno. Ma all'incontro, noi diremo, che, se la cognitione dell'incontinēte è cosi debole, che non sia bastante per farlo resistere al contrario appetito, dunque, egli meritarebbe perdono de gli errori suoi; Et pur è chiaro, che, ne de peccati commessi per malitia, ne d'altro fatto biasimeuole, che l'huomo commetta, sapendo cio che fa, non si concede perdono, ne si ha compassione intieramente a chi si sia. Ma dira forse alcuno (et questo sia un'altro dubbio) che la prudenza, come uirtu potentissima, sara quella, per mezo della quale si fa resistenza alle cupidita sfrenate: Ma, se questo fosse uero, ne seguirebbe, che ancho il prudente sarebbe incontinente, come suol'essere l'astuto; il quale, con tutto che sia molto simile al prudente nel discorso, incorre non dimeno ben spesso nell'incontinenza; & pure nō conuien dire, che il prudente tāto circonspetto in tutte le sue attioni, & dotato di tutte le uirtu, caschi nel difetto dell'incontinenza. Appresso si puo dubitare, che non sia uero quello, che si è presuposto, che il temperato possa esser continēte; perche, si come il continente è combattuto dalle passioni, che lo molestano, cosi ne douerebbe essere trauagliato il temperato, massimamente parendo cosa molto ragioneuole; che, à chi ha da meritar la lode, conuenga etiam Dio sentire, & superare il contrasto delli possenti stimoli delle cupidita: Et pure non è uero, che il temperato sia

trauagliato da gli affetti dishonesti;si come è il continente. Di piu pare, che si possa dire, che la continenza sia qualita mala dell'animo nostro; perche, s'ella mantien saldo l'huomo nelle sue opinioni, dunque, chi si manterrà fermo in qualche opinione mala, & falsa; in questo caso, sara continente, & la continenza sara cosa cattiua; Dal'altro canto par medesimamente, che si possa dire, che l'incontinenza sia qualita buona; Prima; perche, s'alcuno si rimoue da qualche mala opinione, che habbia prima hauuta, come auenne a Neottolemo, il quale (si come appare nella tragedia di Sofocle, detta Philotete) persuaso da Vlisse a dire la bugia a Philotete, di poi si penti, & lasciò di far quello, che haueua promesso ad Vlisse, in questo tale, l'incontinenza uerra a partorire buon'effetto: Oltre a cio operando sempre l'incontinente il contrario di quello, che crede, che si douesse fare, s'egli s'abbattesse ad affrõtare in qualche opinione, per la qua le stimasse alcuna cosa, che fosse ueramente cattiua, per buona, & poscia dall'incontinenza uenisse indutto a fare il contrario di quello, che credesse, in questo caso ne seguirebbe, che, operando egli il contrario di quello, che stimasse bene, & è in effetto male, uerrebbe a far cosa buona, & degna d'huomo uirtuoso. Anchora ui è una ragione, per la qual pare, che si proui, che l'intemperanza, la qual è uitio manifesto, sia infirmita piu curabile, & meno cattiua dell'incontinenza: Perche, chiaro è, che quello, che fa l'intemperato, lo fa con elettione, & per essere mosso, & persuaso dalla ragione, la qual gli dice, che cosi debba fare: ma l'incontinente opera solo per cupidita; in cui ha luogo quel prouerbio, che dice; quando l'huomo è affogato, che accade ch'egli piu beua? cosi l'incontinente, poi che non si moue, ne si lascia persuadere dalla ragione, che gli dice quello, che non dourebbe fare, lasciandosi in tutto soffogare dalla sfrenata cupidita, non accade, ch' egli piu ritorni per consiglio dalla ragione. Onde perche, quando la ragione gli ha detto quello, che douesse fare, non è restato persuaso, ne seguita, che, come incapace di ragione, non possa ancho esser dissuaso di lasciare le cose mal fatte. All'incontro l'intemperato, facendo l'attioni sue, come persuaso dalla ragione, benche cattiua, pare, che potrebbe da qualche altra buona ragione, essere dissuaso a lasciare la sua mala strada; da che ne segue, che l'intẽperato sia piu atto a guarire dell'infirmita sua di quello, che non è l'incontinente. Finalmente, poi che in piu modi si dimanda l'huomo continente, & incontinente, haueremo a determinare, quali sieno le proprie, & quali non proprie significationi della continenza, & incontinenza. Et tali, e tante sono le difficulta, ch'occorrono in questa materia.

Come

Come possa essere che l'huomo, conoscendo alcuna cosa per cattiua, la segua, come pare, che auenga dell'incontinente.

CAPITOLO IIII.



ORA, Per risoluere delle difficulta proposte, quelle, che sono repugnanti al uero, cominciaremo da quella, nella quale si è dubitato, come possa essere, che l'incontinente uoglia far quello, che conosce esser cattiuo. Perche dire, si come hanno uoluto alcuni, che l'incontinente non habbia scienza; ma opinione delle cose, che crede, questo non è a proposito, per leuare il dubbio, che si è fatto, auenga che, molti si trouino cosi fermi nelle lor opinioni, come s'hauessero la scienza dimostratiua di quello ch'essi credono: Onde noi, per altra uia, usciremo di questo intrico. Et prima presupponiamo, che in noi la scienza, ouero l'opinione puo essere in duo modi, l'uno è in hauerla secondo l'habito, & l'altro in essercitarla secondo l'atto; di modo che, uno, il quale sia Geometra, mentre che dorme, possiamo dire, ch'ei non habbia questa scienza; non perche non l'habbia dentro di se, ma perche, in questo tempo non la essercita. Oltre a cio, essendo due sorti di propositioni, per le quali si regola il nostro discorso, & intelletto prattico; una uniuersale, come dire, che tutti li cibi secchi conuengono all'huomo, & un'altra particolare, come che questo tal cibo sia secco: puo occorrere, che alcuno habbia la notitia della propositione uniuersale, & non della particolare: Sapera facilmente, che li cibi secchi sono di tal, o di tal natura, & che conuengon all'huomo & non sara poi risoluto, se questo tal cibo di uccello, o d'altro animale sia secco; o sapendolo, non sene seruira nella prattica delle sue operationi: il che è di tanto momento, che, in un certo modo, si puo dire, che nessuno sappia perfettamente alcuna cosa, se non quando in generale, & in particolare la conosce, & in fatti, la mette in essecutione. Pero chi dorme, ouero è briaco, o furioso, o oppresso da qualche passione, o d'ira, o di amore, o d'altro, che soglia apportare alteratione a corpi nostri, & leuarci fuor del proprio sentimento, non puo hauer la perfetta cognitione di quelle cose, che doueria operare. Questo istesso adunque intrauiene a gli incontinenti, inuolti nelle immoderate cupidita carnali; pero non è marauiglia, se oprano in contrario di quello, che conoscono, che douerebbon fare; perche quella cognitione, che hanno, non è posta in atto prattico, anzi è offuscata dall'impetuoso appetito, che lor sopraujene. Ma in contrario, qui s'opporra alcuno, con dire; che spesse uolte gli incontinenti, mentre che oprano le

cose mal fatte, mandan fuor della lor bocca sentenze conforme a quello, che douerebbon fare; in modo tale, che, con le opere male, pare, che insieme concorra l'uso della detta scienza, & della buona opinione. A che si risponde; che gli incontinenti, in questo fatto, s'assimigliano a i fanciulli, che incominciano a imparare, i quali congiungono insieme quelle parole, che anchor non intendono, ouero a un Istrione, che reciti in Tragedia; il quale ò forse non intende quello, che dice, ò non lo crede, ò almeno non ha in animo di porlo in essecutione. Ma, per chiarir meglio la ragione, per la qual l'incontinente non lascia di far quello, che, in certo modo conosce, che non dourebbe fare, è da sapere; che naturalmente accozzandosi insieme due propositioni, una uniuersale, & l'altra particolare, alle quali l'animo nostro ponga credenza, subito ne caua la conclusione; come, sapendo, che ogni huomo è atto a imparare, & che Socrate sia huomo, conchiude, adunque Socrate è atto a imparare: Et se appresso alla cognitione, & credenza delle dette due propositioni, s'aggiunge interesse d'appetito di qualche operatione, la qual si possa da noi mettere in essecutione, senza dimora, lo facciamo; si come, conoscendo, & credendo noi, che tutte le cose dolci si debban gustare, & che il miele sia dolce, destato in noi l'appetito del miele, il quale appetito (a guisa del timone, che moue una gran naue) è bastante a mouer tutte le parti del nostro corpo, non essendo noi impediti da ostacolo alcuno; gustamo subito il miele. Hora, supponiamo, che alcuno sia risoluto in questa, opinione; che tutte le cose dolci, perche cagionano in noi la colera, s'hanno a fuggire; sappia l'istesso, che tutte le cose dolci sono dilettevoli, & uengagli presentato inanzi il miele; il qual eccitì, ne sensi suoi, tanto appetito, che lo gusti; senza dubbio diremo, che questo tale opera contra quello, che conosce, che non dourebbe fare; Et in cio, non è gia mosso da ragione contraria alla prima ragione, ma dall'appetito; il quale l'offusca si; che in lui l'uso della ragione non ha, in quell'atto, perfettamente luogo: Et pero, questo tale è incontinente; perche nõ si mantiene saldo in quella opinione, che ha; ma, in un certo modo, da lei si diparte, per causa dell'appetito, al quale si da in preda. Per questo gli animai bruti, i quali uiuon con la sola imaginatione et memoria delle cose comprese da sensi, non si posson dimandar incontinenti, non hauendo in lor la ragione, la qual possino abbandonare, per andar dietro all'appetito. Come sia poi, che l'incontinente, dopo 'l fatto ritorni nel suo pristino stato, ricuperando la cognitione, che hauea di prima, ne lasciaremo da ueder la cagion al Filosofo naturale; si come al medesimo appartiene di risoluere, in qual modo, chi dorme, ouero è briaco, dallo stato, nel qual pare ignorante di quello, che prima sapeua, si restituisca nella primiera cogni-

tione: & noi, per adesso, conchiudamo; chel'incontinente oppresso dall'appetito, non ha, o non si serue di tutta quella cognitione, che possede; di modo tale, che; se (a guisa de i pazzi, che cantan i uersi di Empedocle, o altro poeta, & non gli intendono) egli, con fare contra alli precetti della ragione, pronuntiasse quello, che la ragione comanda, che si debba fare, habbiamo a dire; che, in questo istante, egli non attende a quello, che dice; come auiene anchor del pazzo, ouero del briaco. Et dalle cose dette, si potria saluare, in un certo modo, l'opinione di Socrate; il quale non credeua (si come gia fu detto di sopra) che, con la scienza, potesse hauer luogo l'incontinenza: perche noi anchora consentiremo, che l'incotinente, in seguire l'appetito, non habbia propriamente alle mani pronta, ne metta in essecutione quella ragione, che è atta a scorgergli il uero; si come man teniamo anchora, che la ragione, & la scienza, che ha l'incontinente del bene, & del male, non è propriamente in lui espugnata; ma il senso è quello, che resta conuinto dall'appetito, a cui l'huomo adherisce, non per hauer persa la ragione, ma per hauerne intermesso l'uso; Et di questa difficulta dell'incontinenza, basti quello, che fin qui si è detto.

Della Continenza, & incontinenza assoluta, & della conditionata.

CAPITOLO V.



HORA, per sapere quale sia la continenza assoluta, & quale la conditionata, diciamo; qualmente sono tre sorti di cose, le quali cascan sotto la concupiscenza, & il piacere dell'huomo. Alcune sono necessarie, che seruon al bisogno, & mantenimento de corpi nostri; com'è il mangiare, & il bere di quelle cose, che sono conformi all'humana natura, le quali non sono, da se, ne lodeuoli, ne biasimeuoli; ma dall'uso d'esse, o moderato, o immoderato, ne risulta all'huomo o lode, o biasimo; Altre sono sempre biasimeuoli, & abomineuoli, come sono le uolupta delle cose a noi uietate dal buon'ordine di natura; come saria il pascersi di carne humana, usanza bestiale d'alcune barbare nationi; & come sono anchora gli atti di tutti, li uitij che hanno luogo ne gli huomini; Altre finalmente sono, le quali, come buone di loro natura, sono, & desiderabili, & eleggibili, si come l'honore, la uittoria, le ricchezze, & altre cotai cose; le quali, per cagione poi dell'illecito uso, o per lo immoderato appetito de gli huomini, riescono in alcuni,

dannose, & biasimeuoli. Fatta, & presupposta questa trimembre diuisione, diciamo; che la continenza assoluta consiste in astenersi dalle uoluptà carnali, uietate dalla legge di natura, & in godere moderatamente di quelle, che sono necessarie per il nostro uiuere: & che l'incontinenza assoluta sara, parte, perche l'huomo, per dilettarsi, si ponga a far cose uietate dalla natura, degne per se stesse di biasimo, & di essere abhorrite, o in mangiare, o in bere (a che propriamente conuiene il nome d'incontinenza bestiale) parte anchora, perche, fuori del douere, & dell'honesto, s'occupi nelle uoluptà naturali, peccando in trapassare il modo debito dell'uso de leciti piaceri; & non già, per elettione, ma per essere uinto dalla cupidità immoderata. Per l'altre cose poi, lequali non sono necessarie per mantener i corpi, ma il seguirle, & non seguirle, cade sotto di elettione, com'è l'honore, il guadagno, & altre cose tali; diciamo, che non è detto l'huomo assolutamente continente, ouero incontinente: ma, chi mette troppo eccessiuo studio, o nell'honore, o nella robba, o in essaltare i figlioli, o in altre cose tali (lequali, si come sono buone, & honeste, per natura loro, cosi essendo ricerche con troppa ansietà, o procurate con indebite uie, o non trattate, come conuiene, rendono alla persona qualche macchia) sarà detto incontinente con aggiunta, cioè, o di honore, o di robba, o d'altro; si come, chi eccede in colera, è detto incontinente d'ira, a simiglianza dell'assoluta incontinenza: a quella guisa, che qualche medico sarà detto cattiuo; non perche assolutamente sia cattiuo, come il uitioso; ma perche sia poco prattico, o poco intelligente della professione del medicare; essendo poi assolutamente cattiuo, chiunque sia ingiusto, o pieno di malitia. Et che questo, che habbiamo detto, sia uero, ce lo deue ancho persuader il commun credere de gli huomini; i quali stimano l'incontinenza assoluta non solo per errore, ma ancho per un certo uitio; ilche non già attribuiscono all'immoderato appetito, o studio d'honore, o di robba, o di altra cosa tale; ma si bene all'illecito uso delli piaceri carnali; liquali posson esser cattiui: si perche (come si è già detto) ne sieno alcuni contra l'ordine di natura; si perche, i piaceri naturali non sieno usati, con la debita misura. A questo si aggiunge, che il continente, & l'incontinente non conuengono con il temperato, & intemperato, se non per conto delle predette uoluptà del corpo. Onde ragioneuol è, che il nome di continenza, propriamente, s'intenda per conto delli piaceri carnali, & non altrimenti. Ma è però d'auertire, che'l continente, & l'incontinente sono, in questo, differenti dal temperato, & dall'intemperato; che quelli oprano senza elettione; ma il temperato, & l'intemperato fanno le loro operationi con elettione. Da che ancho ne segue, che tanto piu intemperato sia chiunque, a sangue freddo (come si suol dire) si caccia nel fondo de piaceri uietati,

ſenza hauer a fianco la cupidità, che lo ſtimoli; perche quanto piu ſarebbe queſto tale intemperato, quando foſſe combattuto dalle grandi, & potentiſsime paſsioni?

Della uarietà de piaceri corporali, da che ſi raccoglie la differenza, che è tra la continenza, & incontinenza humana, & la beſtiale. Cap. VI.



MA perche, circa le uoluptà del corpo, ſono diuerſi gradi (acciò queſta materia ſi renda tanto piu diſtinta, & chiara) abbracciando noi di meglio ſotto diuiſione tutte le coſe, che poſſono eſſer diletteuoli, per conto del corpo, uedremo, da quai uoluptà riſulti la propria humana continenza, o incontinenza; & da quali ſi cagioni la continenza, & incontinenza non humana, ma di altra natura. Dunque diciamo; che alcune coſe piaciono, per ordine di buona, & approuata natura; Et, di queſte, parte piace generalmente a tutti gli animali, come il ſonno, il mangiare, il bere; parte a particolar ſorti d'animali, onde auiene, ch'alcuni, ſi paſcon di uermi, altri di herbe, & altri d'altro cibo; Alcune altre coſe poi ſono, lequali piaciono fuor di ordine naturale; parte per infirmità; parte per uſo; e parte per ferrigna natura, da quali deriuano ne gli huomini, habiti appropriati a queſti piaceri; ſi come habito ferrigno era di quella donna, laquale ſpaccaua i uentri de pregnanti, & de i cauati embrioni ſi paſceua; & come efferate ſono quelle nationi, che uiuon di carne cruda, & paſconſi di carne humana, dando l'uno all'altro, ne conuiti, i propri figli, per uiuanda; riti proprij di lupi, d'orſi, & d'altre fiere; Per infirmità poi naturale, o per pazzia ſorgono altri coſtumi; ſi come per infirmità, & per certa mala diſpoſitione del corpo, alcuni ſi dilettan di pigliar per cibo, il carbone, o la terra, o altra coſa tale; & per pazzia (che è leſione di ceruello) uno ammazzò ſua madre, & la diuorò, & un'altro mangioſsi il core del ſuo compagno. Per uſanza finalmente, alcuni ſi compiaciono di coſe oltra l'ordine di natura; qual è il coſtume di coloro, che ſi ſtreppano i peli della barba, o ſi rodon l'ugne, o ſi dilettano, per uſo già fatto, del coito maſcolino; uitio, che in alcuni anchora ſi troua per cagiòn di natura deprauata. Onde queſti tali non ſi poſſon chiamare propriamente incontinenti; ſi come, ne ancho le donne, per conto del coito; poi che ſoggiacìono ſolamẽte all'huomo, come patienti; lequali, ſi come è deciſo ne problemi pertinẽti all'uſo della Venere, ſi dimandaranno piu toſto inſatiabili, per deſiderare le donne (a quella guiſa, che la materia appetiſce la forma) fuor di modo la congiuntione del maſchio, di cui ſono biſognoſe, per compimento della loro

ro

ro imperfetta natura; Anzi diciamo in generale, che tutti quelli, iquali ſi dilettano di coſe, che ſieno fuori dell'ordine naturale, o per prauità di natura, o per infirmità contratta, non ſi deuono, ne ſi poſſon ueramente chiamare incontinēti, per non eſſere in loro potere lo aſtenerſi da quelle coſe, alle quali, per maluagità di natura, o per infirmità ſi trouano inclinati; ma come quelli, che ſeguono un rito di uiuere, o di dilettarſi di coſe, ch'eccedono tutti i termini delli communi, & humani coſtumi, ſi dimanderanno propriamente, huomini ferrigni; & non ſolamente queſti tali; ma quelli anchora, iquali, per uſanza, ſono immerſi in una cotal uita abomineuole; Perche, in uero, ogni uitio, che trapaſsi fuor di modo il termine de gli huomini uitioſi; o ſia intemperanza, o durezza di conuerſare, o timidità, o imprudenza, o altro, non ſi de propriamente dimandar uitio; ma o ferità, o uitio d'infirmità. Ne ſia marauiglia, che l'eccesſiua timidità, & la troppa imprudenza ſi pongano fra li uitij ferrigni; Perche l'eſſer tanto timido, che l'huomo habbia paura d'ogni coſa (ilche auiene ad alcuni per natura, & ad altri per natura, & ad altri per infirmità, ſi come uno hebbe già humor malinconico di eſſere un gran di miglio, onde ſene fuggiua da polli, & da gli uccelli per non eſſer da lor inghiottito) & parimente uiuere in tutto ſenza prudenza, ſi come molti ſe ne trouano ſimili a gli animali bruti, certo non ſono coſtumi humani, ma più toſto da beſtie; Onde, per concludere quale ſia la continenza, & incontinenza humana, & quale non humana, ma beſtiale; diciamo, che la continenza & l'incontinenza humana, conſiſtono circa le uoluptà del corpo, communemente uſate da gli huomini; la continenza, in uincere il contraſto dell'appetito, & in ſeruirſi di queſte uoluptà, come conuiene, per l'humana neceſsità; & l'incontinenza poi, in laſciarſi uincere dal contraſto dell'appetito, & in uſare immoderatamente le uoluptà permeſſe dalla natura. Beſtiale continenza poi, è l'aſtenerſi da i piaceri, che ſono fuor dell'ordine naturale, eſſendo l'huomo ſtimolato a ſeguirli dall'appetito; Et incontinenza beſtiale ſarà, laſciarſi uincere da i piaceri nõ uſati propriamente da gli huomini, con ſeguirgli, per ſtimolo d'appetito, ueramente efferato, ilqual ſuperi il poter della ragione. Onde, ſi come queſta incontinenza, è, per conto delli piaceri non uſati propriamente da gli huomini, coſi non ſarà ancho da eſſer chiamata, per nome proprio d'incontinenza humana; ma ſi douerà dire incontinenza ferrigna, o ueramente beſtiale. Et delle differenze generali, che ſi trouano fra la continenza, & incontinenza, baſti quello, che fin qui ſi è detto.

Come

Come piu brutta, & piu biasimeuole sia l'incontinenza della uoluptà, che quella dell'ira.
Cap. VII.


ORA, poi che si troua incontinenza propria delle uoluptà del corpo, & incontinenza ancho di colera, sarà bene, che succintamente uediamo, qual delle due sia peggiore, o men cattiua dell'altra: Et, per conclusione, diciamo; che l'incontinenza dell'ira è peccato assai minore, & piu tolerabile, & piu degno di scusa di quello, che sia l'incontinenza delli piaceri, & questo per piu ragioni. Prima, perche il coleroso, nell'atto della colera, ascolta la ragione, & fa quello, che dalla ragione gli è posto inanti, sotto forma di discorso. Perche, adirandosi alcuno per qualche oltraggio riceuuto, a questo puo ancho esser incitato dalla ragione, che gli dice, che l'oltraggio rende macchia a chi, sopporta, & che non dee tolerare, per esser cosa brutta; Onde poi l'huomo corre alla uendetta. Ma è ben uero, che'l coleroso attizzato dal fuoco dell'iracondia (a guisa di ragazzi subiti, & pronti in uoler far l'ambasciata de padroni, i quali per questo non attendon bene alle commissioni, & però disordinano i seruigi; et come i cani, ch'abbaiano, sentito che hanno il romore, ad ogn'uno, senza uedere se sia di casa, o no) nō ascolta tutti quelli pieni ricordi, & discorsi, quali la ragione li potrebbe por inanzi; si come circa le persone, circa le qualità dell'oltraggio, o della uendetta, o del modo, o del tempo, nelquale s'hauesse a uendicare; Et però il coleroso precipita in molti disordini: Tutta uia egli porge orecchio alla ragione, & opera secondo certo discorso, che da lei proposto gli uiene. Ma chi è incontinente per conto delle uoluptà carnali, ad ogni minimo cenno fattogli dal senso, o dalla ragione, che questa, o quella cosa sia di piacere, subito dietro ui si pone, senza ammettere particella alcuna di discorso ragioneuole; però il peccato suo si deue stimare piu graue, & quello dell'iracondo piu leggiero. Appresso, quelle passioni, che sono piu naturali, si come sono piu potenti di farci sdrucciolare ne gli errori, così anchora ci deuon rendere piu scusati: Et di qui è, che, non ci astenendo noi da i piaceri, che sono naturalmente cōmuni a tutti gli huomini, siamo piu degni di scusa, che se ci lasciamo uincere dalle uoluptà non tāto ordinarie: Ma che la colera sia affetto piu naturale della uoluptà, è chiaro; poi che uediamo da padri colerici nascere figlioli simiglianti a loro, in questo affetto. Onde, iscusandosi gia uno ripreso da un'altro, perche batteua suo padre, disse, & mio padre diede delle botte al suo, & quest altro mio figliolo farà il medesimo cō meco. Di piu la colera è affetto aperto, non insidioso,

insidioso, & però lontano dall'ingiustitia; laqual ua sempre accompagnata da mille nascoste trame; Per conseguente il peccato dell'ira sara men brutto di quello della carnalità; laqual è piena d'insidie: Onde il cingolo di Venere è dipinto di uari pezzi, & colori, per dare ad intendere le frodi, le lusinghe, e i tradimenti, ch'occorrono su gli amori, & nel godimento de i piaceri carnali. Finalmente, chiunque angustiato da trauaglio, che gli sia dato da altri, facesse alcun male, non è dubbio, che come huomo, da cui, in questo caso, nõ procede propriamente il far ingiuria, sarebbe piu degno di scusa, & men ingiusto, & men odioso d'un'altro, ilqual operasse il male, solo per diletto; in che ueramente consiste, il far uillania ad altrui; ma, l'huomo infuocato dall'ira, & dalla rabbia, che li rode il core, chiaro è, che mena le mani contra de gli offenditori suoi, non per essere egli il primo a far oltraggio ad alcuno, ma solo per uendicarsi dall'onta riceuuta; Et per contrario, il carnale appetitoso opera il male con piacere, ilqual sempre si troua in quelli, che fanno ingiuria ad altri. Dunque men odioso, & men ingiusto conuien dire, che sia il coleroso del carnale: in quel modo, che noi diremo, che, maggior odio concitarebbe contra di se, uno, ilquale, senza hauer riceuuto dispiacere, facesse oltraggio ad alcuno, che un'altro, ilquale, a questo s'inducesse, per uendicarsi dell'offesa a lui gia fatta. Onde, per tutte queste ragioni si conchiude, che l'incontinenza dell'ira è peccato minore, & piu comportabile di quello, dell'incontinenza de i piacer carnali, detta incontinenza assoluta.

Come gli animali irragioneuoli non si dicono temperati, ne intemperati, & che la ferita è piu formidabile del uitio, si come il uitio è di lei peggiore.

CAPITOLO VIII.



T dalle cose dette si posson cauare duo belli auertimenti; l'uno, è ch'essendo i piaceri di piu sorti, alcuni appropriati alla natura buona, altri all'offesa per infirmità, & altri alla ferrigna, però diciamo, che all'huomo conuengono i piaceri naturali, nequali puo cader temperanza, o intemperanza; habiti, che posson hauer luogo solamente nell'huomo, & non gia nelle bestie, lequali (a guisa d'un pazzo uscito fuor di senno) mancano di consiglio, & di elettione, & si potranno ben alcune bestie dimandar piu contumeliose, una dell'altra, o piu uoraci, o piu salaci, ma non già intemperate. L'altro auertimento è, che la ferita, come quella, laqual, con pauentosa furia, & difficillima da rimediare, spinge le fiere a gli assalti grauissimi

uitiosi,è piu formidabile del uitio; ilqual,all'incontro poi,in questo è peggiore, che si dilata molto piu, essendo come un larghissimo fonte, da cui sogliono scaturire infiniti mali. Perche,si come l'huomo, usando bene il diuin dono dell'intelletto,auanza tutte le prontezze de gli altri animali, & è atto in molte maniere a far di continuo buone operationi; cosi, hauendo corrotto questo cosi degno, & gran principio, per hauerlo pieno di concetti, & di maligne intentioni, è attissimo a commettere di continuo infiniti misfatti; & questo,per hauer sempre in pronto li modi del mal operare, mediante l'habito già fatto nella malitia: La onde le fiere, solamente commosse da certi naturali incitamenti, che loro sopraueng ono da cause esteriori, o per conto di pascere la uita,o per uendicarsi da chi le offende (iquali appetiti non stanno sempre fermi nelle bestie; ma sen uanno, & uengono con uari interualli) fanno le loro fierezze; Et non posseggono già questo gran principio, di machinar sempre sceleratezze; come, a sangue freddo, l'huomo uitioso, & maligno,è solito di fare; In quella guisa, che potremo dire, che l'ingiustitia, per esser cosa estrema, è peggiore dell'huomo ingiusto; ilqual, all'incontro, per esser atto a commettere uari atti ingiusti, si direbbe, in un certo altro modo, peggiore dell'ingiustitia; laquale,stando ferma nell'estremo suo, non uiene cosi spesso posta in essecutione.

Delle differenze, che sono fra'l temperato, l'intemperato, l'insensibile, il continente,l'incontinente,il molle, il tolerante, & il giocatore. Cap. IX.


ORA, perche l'intemperato, il molle, l'incontinente, & li loro contrari, che sono il temperato,il tolerante,& il continente consistono, parte circa i piaceri, e i desideri, & parte circa i dispiaceri, & gli abhorrimenti di quelle cose, lequali, o ci dilettano, o ueramente ci offendono ne sensi del gusto, & del tatto, sarà bene; che noi uediamo distintamente le differenze di tutti loro. Dunque è da sapere, che l'intemperanza, & l'insensibilità, & la temperanza sono costumi gia passati in habito, i quali parimente consistono circa i piaceri, & dispiaceri del corpo, & sono accompagnati sempre da elettione. Però intemperato è colui, ilqual è dato a i piaceri uietati del corpo, & fugge insieme i dispiaceri, che dourebbe sostenere, non perche resti uinto nel contrasto di queste passioni, ma per sua elettione: Et perche l'intemperato pecca nel l'estremo di troppo dilettarsi dell'illecito piacere, però l'altro estremo proprio dell'insensibile, & dello stolido, sarà di non curare, ne punto

mouersi dalli piaceri, & dispiaceri conuenienti all'humana natura. Nel mezo poi di questi duo estremi, è posta la uirtù della temperanza, per laqual l'huomo, con propria elettione, honestamente si compiace di quelle cose, che sogliono communemente dilettar a gli huomini, & abhorrisce quelli dispiaceri, che conuien fuggire, & sostien quelli, che si deuono sostenere; Et tutto fa per consiglio, & per elettione, & non già per paura di esser uinto da loro. L'incontinente poi, & il continente, il tolerante, & il molle non hanno costumi passati in habito perfetto; poiche soggiacion al contrasto delle passioni, che sorge dalli piaceri, o dispiaceri; consistendo propriamente il continente, & l'incontinente, circa il contrasto delli piaceri carnali, & il molle, insieme col tolerante, circa la battaglia de contrari dispiaceri. Però diciamo, che l'incontinente è quello, ilquale da quelle uoluptà, che nella moltitudine de gli huomini non hanno piu forza, che tanto, si lascia uincere per affetto, & per appetito, non già, perche cosi elegga di fare. Molle è chiunque non tolera quei dispiaceri, che soglion esser sofferti, & si posson communemente sofferire da gli huomini, & questo non per elettione, ma per esser uinto dalle dette passioni. Continente è chi combatte contro lo stimolo de piaceri uietati, da quali la maggior parte de gli huomini è uinta, & ne riman uincitore, con l'uso della ragione, con cui preuale all'appetito. Tolerante, & constante poi è, chi resiste a quei dispiaceri, da i quali, li piu de gli huomini rimangono oppressi, di modo, che non sta lor di sotto, ma sopra. Et perche il uincere, che è proprio del continente, è piu bello assai, che il difenderfi, di non esser uinto, come fa il tolerante, però la continenza sarà qualità d'animo piu degna della toleranza. Ma, perche in queste definitioni si è fatta mentione del commune uso humano; però è da sapere, che li piu de gli huomini non sono, ne temperati, ne intemperati, ne del tutto continenti, o toleranti, o incontinenti, o molli, ma zoppicano fra il mezo di queste qualità de costumi buoni, & cattiui; benche piu presto, che altrimenti, declinano nella parte del male, per l'imperfettione della nostra natura; Onde è cosa mollo ragioneuole, che s'habbia gran compassion a coloro; i quali, da potentissime passioni uengono espugnati, dopo hauer fatto il lor debito contrasto; Et che, per consequente, si dia lode a quelli, i quali usan la uirtù, & preuagliono in quello, oue inciampa la maggior parte de gli huomini; et biasimo similmente, a chi commette quella sorte de peccati, da quali, i piu de gli huomini sogliono esser lontani: In che, però, si deue hauer riguardo al sesso, per esser la donna piu fragile, & piu molle del maschio di sua natura; et a gli usi delle genti, & alle nature inferme: Perche, in qualche luogo, a gran uitio, & peccato s'attribuirà quello, che, presso di altra natione, sarà men

graue

graue errore; Et medesimamente le infirmità naturali iscusano, in alcuni, molti difetti, quali, in altri ben disposti, s'hauranno a tener per degni di biasimo. Il giocatore poi si deue dimandar non intemperato, ma molle, & effeminato; poiche è troppo dedito al gioco, ilqual ha da seruire, per alleuiamento delle molte fatiche, & non già per delitie, lequali ci facciano discostare dall'honeste, & graui imprese, come auiene a chi è troppo molle.

Della differenza, che è tra l'incontinenza debole, & la temeraria, & qual incontinenza sia piu facile, & qual piu difficile da curare.

CAPITOLO X.



MA, per intender meglio anchora la diuersità, che si troua dell'incontinenza, s'ha a sapere, come ue n'è di due sorti; una, che si puo dir temeraria, & l'altra debole. La temeraria è in coloro, i quali, se bene fuori de gli affetti conoscon quello, che doueriano fare, o fuggire, nondimeno assaliti da qual si uoglia piacere, gli corron dietro, senza altro consiglio; Ilche auiene particolarmente a malinconici, i quali, parte per la spiritosa loro natura; & parte per la troppa affissatione, che pongon alle cose, che hanno dentro all'imaginatione, non ascoltano la ragione; ma seguono impetuosamente quello, che è loro presentato inanzi dall'appetito carnale. La debole incontinenza poi è in quelli, che combattuti da qualche appetito sensuale, con il buon discorso, uedono quello, che doueriano fare, ma poi non obediscono alla ragione; ma si perdono dietro a gli illeciti, & dishonesti piaceri. Et questa incontinenza, si come è nominata debole, cosi è peggiore della temeraria; auenga che il lasciarsi sottomettere, con tutto il buon consiglio proueduto, da gli affetti, & piaceri uietati, sia segno di grande imperfettione, & di estrema incontinenza; laqual dimostra l'huomo simile ad uno, ilquale da ogni poco di uino che beua, si lasci inebriare: Massimamente, auenendo spesse uolte, che, l'huomo assalito da cosa piaceuole, o noiosa, non si perda, ma rimanga superiore; quando s'habbia già fatto un qualche riparo per difesa di questa battaglia, con inanimar, & eccitar se stesso, antiuedendo quello, che gli potesse uenir in contrario: In quel modo, che alcuni, con preuenire in far a lor stessi, impression in quella parte del corpo, nellaquale sogliono patire la titillatione, o le catucciole, che si uoglia dire, si difendono con questo rimedio, in guisa tale, che poi non

le

le sentono, quando sian tocchi da altri. Et si come l'incontinenza debole è piu difficile da curare dell'altra, detta temeraria, cosi quella, che prouien dalla natura, è piu difficile da fuggire di quella, che uenga contratta dall'uso; per esser la natura piu stabile dell'uso. Onde ancho, l'uso suol essere alle uolte molto difficile da mutare, per esser passato quasi nell'istessa natura.

Delli duo estremi contrari della continenza.
Cap. XI.

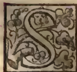

I come poi circa la uirtù della temperanza, si sono assignati duo estremi uitiosi, l'uno detto intemperanza, & l'altro insensibilità, cosi circa la continenza, che è qualità buona (se non perfetta uirtu dell'animo nostro) si deuono parimente ascriuere duo estremi contrari di mala qualità; de quali uno sara l'incontinenza gia dichiarata, per la qual si lascia l'huomo uincere da quei piaceri, i quali non hanno ordinariamente dominio sopra l'uniuersita de gli huomini; & l'altro estremo, medesimamente, sara incontinenza propria di coloro; i quali si propongano in animo di astenersi, non tanto da i piaceri illeciti, quanto anchora dalli leciti, & poi si partono dalla lor deliberatione, con lasciarsi superare da quelle uolupta, contra le quali faceuano professione di douer restar uincitori; onde meritamente possono esser detti incontinenti. Ma perche rari sono gli huomini di questa sorte, pero l'incontinenza è tolta piu propriamente secondo l'altro estremo; cio è, quando l'huomo si lascia uincere dalli piaceri illeciti, à che ancho la continenza s'oppone, come a contrario suo principale.

Come l'intemperato è di condition peggiore dell'incontinente. Cap. XII.


Esta hora da risoluere alcune altre difficulta gia fatte nel principio del libro: Et primamente quella, per la qual pare, che si prouasse, che l'incontinenza fosse infirmita peggiore, & piu difficile da curare dell' intemperanza: perche la uerita è al tutto in contrario, poi che l'intemperato, come gia habituato nel male (come si è gia detto) opera con consiglio, & con elettione le cose dishoneste, & non perche sia stimolato da gli appetiti; onde ancho non si pente de gli errori; & l'attioni sue, come fatte con animo pensato, stanno nascoste, & celate; Et è in somma

ma, simile all'Idropico, la cui infirmità è continua: Si come, all'incontro, l'incontinente è a guisa d'un'infermo di mal caduco; auenga che, se talhor cade ne gli errori, ancho ne risorge, & si pente del male, che fa, lo conosce, & non l'opera malignamente; ma per affetto, che molto lo stimola. Onde ancho l'attioni sue sono aperte, & non uelate da malitia. Però, rispondendo alla ragione già fatta in contrario, diciamo; che l'incontinente, in quel mentre, che mosso dall'appetito, fa cosa alcuna dishonesta, non è a ciò persuaso, o mosso dalla ragione; laqual anzi lo cõforta in cõtrario, ben ch'egli non ui presti obedienza, per esser uinto dall'appetito sensitiuo, che in lui preuale: Però ne seguita, che l'incontinente habbia la natura dell'intelletto sano, & nõ corrotto; poi che s'auede, & si pẽte del male, che fa, benche nõ sia in lui cõfirmata la ragione sopra il dominio della carne: Onde ancho è atto a sanar dell'infirmità sua, & a lasciar le male operationi; potendo, si come conosce il bene, & lo abbraccia, quando nõ sia angustiato da cupidità, isforzarsi d'essequirlo nel tempo anchora del cõtrasto, che riceue dalle passioni; Et conosce l'incontinente il bene, in quãto, che, il fine, ch'è principio delle nostre attioni, è buono nell'Idea della mente sua; Et pur è chiaro, che dal fine essequito, nasce in noi o la uirtù, o il uitio; dal fine cattiuo, il uitio; & dal fine buono, la uirtu; Et quale sia poi il buon fine, nõ s'ha già da mostrare con ragione, si come ne ancho nõ si prouano li principij di Matematica; ma basterà hauere la natura, o l'educatione buona, per attaccarsi con la uolontà, & con la credenza nostra, a buona elettione. Dunque, se l'incontinente è di natura non anchor corrotta, & l'intemperato l'ha guasta, hauẽdo dentro di se maligne opinioni, nellequali è habituato, essendo risoluto, & persuaso dalla sua peruersa ragione, di seguir li dishonesti piaceri, ne quali con elettione si tramette, conuien concludere, che l'incontinente sia habile a guarire della fragilità sua; & che l'intemperato sia di cura, come disperata, & quasi impossibile da curare. Però l'intemperanza sarà assolutamente peggiore dell'incontinenza.

Che la continenza tolta nel suo proprio significato è sempre lodeuole, si come l'incontinenza suo contrario è biasimeuole. Cap. XIII.



SI è ancho dubitato dell'incontinenza, che non sia buona, quando alcuno si uoglia mantener saldo in qualche falsa opinione; et dell'incontinenza, che nõ sia cattiua, in caso, che l'huomo lasciasse qualche mala opinione, che hauesse hauuta per inanzi. A che rispondendo, diciamo, che in un certo modo, largamente parlando, si puo dire continente uno, perche tenga saldo proposito in qual si uoglia opinione, & incõtinente, chiunque

nõ è fermo in adherire a quello, che ha creduto per inanzi; Ma in fatto la continenza, secondo la propria significatione, ricerca, che gli huomini si conseruino fermi nelli buoni loro proponimenti; si come anchora l'incontinenza propriamente consiste in abbandonare le buone & dritte ragioni; di maniera che, per l'incontinenza non puo essere, che l'huomo nõ sia biasimato, & all'incontro, lodato per la continenza. Sono poi alcuni ostinati tanto nelle lor opinioni, che, per nessun'arte, ne posson essere dissuasi; i quali, per questa loro costãza, paiono continenti, ma sono molto diuersi. Perche il continente sta fermo nel suo proponimento, mosso da ragione, & nõ da appetito: la onde gli ostinati, o come troppo persuasiui di lor medesimi, o come rustici, o come ignoranti, s'affissano nelle loro opinioni in modo, che non hanno maggior piacere, che, che i loro pareri sieno tenuti, come oracoli, & patono grandissimo cordoglio, quando si ueggono ributtati da chi si sia. Appresso si fermano nelle loro opinioni, nõ per uirtu di ragione; ma solo, perche di loro medesimi smisuratamente si compiaciono. Onde l'ostinato, in comparatione del continẽte, ua all'estremo, come l'audace rispetto al confidente, & come il prodigo in paragon del liberale. Parimẽte s'alcuno si rimouesse da qualche falsa, & peruersa opinone, che hauesse hauuta per inanti, nõ douera per questo essere biasimato, o notato d'incõtinenza; anzi meritera lode, che, hauendo abbandonato il reo consiglio, si sia appigliato al buono: come Neotolomo, il qual persuaso da Vlisse a dir la bugia, & hauendo promesso di sodisfarlo, poi si penti, conoscendo quanto questo disconuenesse all'huomo da bene.

Che il temperato si puo ancho dimandar continente, & l'intemperato incontinente, benche sieno di costumi insieme differenti. *Cap. XIIII.*



VANTO a quello poi, che si ricercò di sopra, se il temperato potesse essere continente, & l'intemperato incontinente, si rispunde, che, per certa similitudine, il temperato si puo dire, che sia ancho continente: Ma è ben questa differenza fra loro; che il temperato punto non è molestato dalle male cupidita, ne in quelle si compiace fuor di quello, che conuiene; Si come il continente è grandemente combattuto da gli affetti, & sente qualche titillatione, & piacere delle cose, che l'appetito gli propone, benche poi fortificato dal riparo della ragione, resta uincitore contra le dishoneste uolupta. Similmente l'intemperato è incontinente; perche segue i piaceri uietati, come fa l'incon-

l'incontinente; ma è poi dissimile da lui; perche l'incontinente non opera per elettione le cose mal fatte; anzi, dapoi hauerle operate ne riceue rimordimento dalla ragione; ma l'intẽperato, per elettione, e per cõsiglio, con cui stima ben fatto seguire i piaceri di qualunque sorte, mena uita dishonesta.

Che il uero prudente non puo essere incontinente. Cap. XV.



EL prudente anchora se possa essere incontinente, come gia si pose in difficulta, risoluiamola cõ poche parole, che non puo essere, se sia uero prudente; il quale deue hauer ornato l'animo di tutte le uirtu, & conoscere, & operare insieme quello, che conuiene, le quai cose nõ cadono nell'incõtinente. Ma, perche l'astuto è simile (si come gia dicemmo nel sesto libro) al prudente, non gia nella elettione, ma ne consigli, con i quali l'astuto sa cautamente cõdurre a fine i suoi disegni, come fa ancho il prudente, pero, alcuno potria attribuire l'incontinenza al prudente tolto per l'astuto; il quale, senza dubbio, trabocca nell'incotinẽza, sendo ancho di peggior conditione dell'incontinente: Perche (si come tante uolte habbiamo detto) l'incontinente nõ ha malo, ma anzi buono intendimento; benche, per certo interuallo, ne uenga distratto dallo stimolo delle cupidita; sendo a guisa di quella cittade, che ha buone leggi, & nõ le pone in essecutione: la onde l'astuto ha l'animo infettato di malitia, & opera cõ cõsiglio le cose mal fatte. Pero, essẽdo l'elettione quella, che cõdanna l'huomo, come del tutto uitioso, l'incontinenza nõ sara ingiustitia, ne total uitio, ma mezo uitio. Et questo basti per quello, che occorreua di ragionar hora circa la continenza, & incontinenza, & circa la toleranza, & mollitie dell'animo cosi, per chiarir quali habiti fossero delli nostri costumi, come anchora per far note le molte, & uarie loro differenze.

Del piacere, & prima come sia impugnato da alcuni, come cosa cattiua. Cap. XVI.



HORA, passaremo a ragionare della uolupta, & del dolore, che è tanto, come dire del piacere, & dispiacere, consideratione, ch'appartiene al filosofo ciuile; cosi, per esser egli il principale Architetto, & consideratore di tutti i fini, per li quali ogni cosa si misura per buona, o per cattiua, come anchora, p andar sempre cõgiunto o piacere, o dispiacere cõ le uirtu, & cõ li uitij, che sono il principal subietto di questa filosofia ciuile. Aggiũge si, che la felicita, secõdo il cõmune parer de gli huomini, nõ puo star senza

della uoluptà: onde, il beato, da Greci detto μακάριος, è deriuato dal uerbo greco χαίρειν, che significa gaudio, & contento. Ma, perche alcuni hanno impugnato il piacere, come cosa cattiua, & detestabile, è da uedere, in che fondino la loro opinione, per poter poi tanto piu sicuramēte stabilire, che il piacere è buono, quanto deue esser cosa, la qual ua sempre in compagnia della felicità, ultima nostra perfettione. Pero è da sapere; come, circa il biasimo del piacere, sono stati tre modi di dire. Vno di coloro, li quali hanno affermato, che nessun piacere è buono in conto alcuno; il che pensarno di prouare cō queste ragioni. Prima, per essere il piacere (come essi suppōgono) una generatione sensibile, che si produce nella natura di chi lo riceue; Onde, essendo il camino, che tende uerso il fine, diuerso dal fine, si come altro è la casa, & altro il fabricarla; & essendo il fine solo quello, inche si contiene la perfettione delle cose, pero inferiuano, che il piacere, come camino, che tende al fine, non essendo l'istesso fine, nō sia buono. Da poi anchora, perche l'huomo temperato, & prudente, si come fugge le cose moleste, cosi si allontana dalli piaceri, come quelli, che in guisa tale ci offuscano la mente, che ci impediscono dal filosofare, & dall'altre buone operationi; Et all'incontro, i fanciulli, & le bestie ui corron dietro senza freno alcuno: argomenti, che par che dimostrino in effetto, che il piacer non sia buono: il che ancho pare che da questo si confermi; perche, se il piacere fosse tenuto in conto di cosa buona, qualche arte si saria trouata, che n'harebbe fatta particolar cōsideratione, si come è auenuto di tante altre cose. Alcuni altri hāno detto, che tutti i piaceri nō sono buoni, & honesti; opponēdo in contrario molti piaceri brutti, & che sono di gran danno a gli huomini. Altri finalmente hanno detto, che se pur si vuol ammettere il piacere fra le cose buone, almeno in nessuna maniera, s'ha a cōcedere, ch'egli sia fra le cose perfette; Et questo per la ragione gia tocca per inanzi; cioe, per essere il piacere generatione di cosa indrizzata a certo fine; Onde non pare capace della perfettione, la qual si troua nel solo ultimo fine.

Si confutano le ragioni fatte in detestatione, & biasmo del piacece. Cap. XVII.


MA tutte queste opinioni, & ragioni non impedirāno, che nō si mantenga il piacere, nō solamente fra le cose buone, ma ancho fra le ottime. Perche prima diciamo; che, si come sono alcune cose assolutamēte buone, le quali possono essere cattiue ī un certo modo; & altre assolutamēte cattiue, che sono in altro modo buone ad alcuni; si come diremo del robbare, ch'è semplicemēte cattiuo, & è poi ancho buono a colui, il qual si gode il furto; Et qsto è uero nō tāto nelle nostre nature, quāto negli habiti, & nelle generationi,

generationi, & operationi nostre; Cosi ancho puo essere qualche piacere assolutamente cattiuo, che in alcuno riuscira, in un certo modo, buono; & se non sempre, almeno in qualche tempo; anzi puo essere qualche cosa noiosa a ogn'uno, la quale, per certo particolar rispetto, parera ad alcuno diletteuole; si come accade all'infermo; il quale beuesi con piacere l'amara medicina, confortato dalla speranza, di hauere dapoi a ricuperare la desiderata salute. Pero non conueniua, che questi biasimatori, & impugnatori del piacere, senza far distintione alcuna, affermassero, che il piacere non potesse esser buono; perche noi diremo (secondo il fondamento hora fatto) che, se alcun piacere non sara buono assolutamente, potra almeno esser buono ad alcuni, & se non sia buono a questo, o a quello, & in certo tempo, bastera, che sia buono nella sua natura uniuersale. Oltre accio, uenendo noi piu alle strette diciamo; che, fra le cose buone si trouano, alcune operationi, & habiti: Onde, se uorremo concedere, che quelli piaceri, che risultano dalla constitutione, & preseruatione de gli habiti naturali, quali sono quelli, che si traggono da gli atti del mangiare, & del bere, da quali l'habito dell'essere naturale in ciascun animale si conserua, siano per accidente buoni piaceri, cioè, perche producano il bene, che si è detto, & non assolutamente buoni, per hauer insieme congiunto dispiacere di cupidita molesta, come è principalmente la gran fame, & la gran sete, per le quali ci piaciono tal hora insino le cose agre, & le amare, le quali poi, fatti noi satolli, abhorrimo; diremo; che almeno si trouano alcune operationi risultanti da natura, & da habito gia confermato, le quali, senza aggiunta di dolore, o di cupidita molesta, sono per se stesse dilettеuolissime, si come principalmente sono l'operationi, che prouengono dall'habito dell'intelletto speculatiuo; Da che appare non togliersi, per qual si uoglia ragione fatta in contrario, che non siano piaceri per se stessi, & non per altro rispetto, dilettеuoli. Oltre a cio, per mãtenere, che il piacere sia cosa ottima, diremo, cõ gettare a terra la ragione fatta in opposito, che non è uero (si come presuppongono gl'impugnatori del piacere) ch'egli sia una generatione. Il che forse hanno detto, per non hauer inteso, che altro fosse la generatione dall'operatione; la quale noi attribuimo al piacere, ma pero in modo tale: che, si come non uogliamo negare, che qualche piacere non prouenga insieme con la generation de gli habiti (in che non si troua una sincera, & piena dilettatione, ma solamente accidentale, in quanto che succedono al reimpimento dell'habito naturale de nostri corpi, ristorati dalla natura mancante) cosi mãteniamo, che si trouano alcune operationi, le quali hanno raccolto in se un uero, & assoluto diletto; si come, fra l'altre, sono le contẽplationi de Filosofi piene di marauiglioso piacere. Onde nõ è necessario cõfessare, che sia alcuna cosa migliore del piacere, almeno di quello, che ua

insieme col fine, cioè cõ le perfette operationi,che risultano da gli habiti gia confermati nella propria lor natura: Ne meno si ha da ammettere per uera la deffinitione, che hanno data alcuni del piacere,con dire,che fosse generatione sensibile, per ristoro della natura mancante; ma piu presto s'hauera a definire, che sia attione non impedita dell'habito naturale; in guisa tale,che,nelle medesime operationi, che sono l'istesso fine, al qual sono ordinati gli habiti,sara anchō collocato il piacere. Quāto poi a quella ragione, con la quale si sono biasimati i piaceri, per esser molti di loro cagione d'infirmita, o altro male; diremo; che parimente molti piaceri, che sono gioueuoli alla sanita dell'huomo, si potranno stimare per cattiui, per essere contrari all'arricchire. Ma che piu? a questo modo anchora il filosofare sara cosa cattiua; poiche dal troppo studio,& dalle lunghe meditationi, spesse uolte l'huomo incorre in uarie infirmita. Ma,per dir il uero, conuien cõsiderare,se la uolupta è buona in sua natura,o no,& atta per inuigorir quell'habito, di cui ella è condimento,per che essendo tale, sara buona senza alcuna oppositione; non si douendo quiui hauer riguardo ad altre uolupta, che forse la potrebbono destruggere,o grandemente impedire; & in questo modo,noi trouaremo; che, quanto piu l'huomo segue, & gusta la filosofia, tanto piu sempre & atto, & desideroso diuiene di seguirla, il che accade anchora di tutte l'altre uirtuose attioni. Perche poi i fanciulli,& le bestie seguano quelli piaceri, da quali s'astengono gli huomini temperati, & prudenti,non per questo, s'ha da inferire, che il piacere sia assolutamente cattiuo; perche noi diremo, che i fanciulli & le bestie seguono quelle cose, le quali assolutamente non sono diletteuoli; ma solo, perche piacion loro; dalle quali poi, come da piaceri non ueri, ne sinceri, si guarda il prudente, & il temperato, come quello, che ha posto il suo diletto in cose honeste, & assolutamente buone. Finalmente a quello, che fu opposto, che non sia arte alcuna, la qual tratti del piacere, rispondiamo, che questo non importa; perche il piacere consiste ne gli atti, de quali non si fa arte, ma si bene delle faculta; & de gli habiti, da quali deriuano poi l'attioni; oltre che, si potria ancho dire,che si trouano alcune arti, le quali trattano della uolupta, si come è quella del cuoco, & quella del Profumiero, & altre simili.

Che il piacere è non solamente buono,ma ancho ottimo. Cap. XVIII.



A dimostriamo cõ appropriate ragioni, qualmente la uolupta è nõ solamente cosa buona,ma ancho ottima. Ella adunque è buona,perche è cõtraria al dolore, che è male, il qual si fugge,o perche è del tutto male,o perche ci sia d'impedimento a quello,che si desidera. Onde,essendo il uero bene con-

contrario del male,conuiene,che la uolupta contraria al dolore,sia buona; E ancho ottima: perche, trouandosi in qualche habito attioni nõ impedite,le quali in questo modo sono perfette,& consistendo la felicita humana in attioni nõ impedite,o per conto di tutti gli habiti uirtuosi,oper l'ottimo almeno, che è quello del contemplare, è necessario dire,che la uolupta sia cosa ottima, & desideratissima ; non essendo ella altro , che attione di habito non impedita; che pur è chiaro;quanto ciascuno si compiaccia di fare compitamente quell'attioni , che sono conformi a gli habiti, & alle sue proprie inclinationi: Et di qui è, che ognun dice, l'huomo felice menar uita gioconda , & la felicita essere sempre accompagnata da piacere; & questo, perche attione alcuna non puo essere perfetta, essendo impedita,ne la felicita si troua,se non di cose perfette.Quindi nasce, che, oltre le buone qualita dell'animo , si ricercan anchora i beni del corpo, & quelli di fortuna; accio che l'huomo,che ha da esser felice, non habbia nelle sue operationi alcun'impedimento. Perche,per dire il uero , non s'hanno da ascoltar coloro , i quali dicono,che l'huomo possa esser felice, mentre che sia uirtuoso, anchor che si trouasse nell'istesso abisso delle disauenture:perche non s'accorgono questi tali,che(ciuilmente parlando)un'huomo tale, non puo metter in atto l'operationi uirtuose, essendo da tanti contrari ostaculo combattutto,& impedito. E ben uero, che , alla uera felicita, non si ricerca ancho eccessiua prosperita di fortuna; perche una tanta copia di fortuna al fine, è piu tosto per rittrare l'huomo dal ben operare, che per giouarli ; Et in tal caso, non sara buona fortuna;ma cattiua, sendo cagione, di far discostar l'huomo dall'operationi uirtuose , Appresso, uedendo noi, che non solo gli huomini ; ma le bestie anchora seguono il piacere, debbiamo credere, ch'ei sia cosa ottima; sendo uerisimile , che non in darno una fama , & una opinione di tant'anni si sia sparsa presso di tante nationi . Ne sia poi marauiglia, che ogni animale, & ogni huomo non segua un'istesso piacere; poi che uarie nature, & differenti habiti si trouano, li quali ragioneuolmẽte hanno da'dilettarsi di diuerse cose: Et potriamo ancho dire , che non solamente gli huomini, ma gli animali irragioneuoli appresso,non seguono differente piacere , non seguendo loro propriamente quel diletto, , che pensano per buono, & quale dirìano, potendo parlare,di seguire, ma quel diletto, che è il medesimo presso di tutti , cio è il uero, & perfetto diletto ; Et questo diciamo, per essere in ogni spetie riposto un certo seme di diuinita;la quale, per sua natura, è inclinata a godere il uero,& diuino piacere; se ben poi gli animali bruti, per la loro imperfettione, & gli huomini anchora, che sono habituati nel male, deuiano dal uero , & sincero piacere . Il che principalmente si scorge ne gli incontinenti, i quali, conoscendo molto bene le cose, che sono

ueramente honeste, & gioconde, non pero le seguono; ma uanno dietro a gli illeciti piaceri del corpo, tratti da gli appetiti sensuali. Et di qua è auenuto, che, per esser i piaceri carnali, quelli, inche sono inuolti tutti gli animali, & da quali gli huomini anchora, il piu del tempo della uita loro, sono oppressi, che pero a questi piaceri del corpo, come piu palesi, & piu usati de gli altri, è stato appropriato il nome della uolupta, che è pero commune anchora a gli altri piu ueri diletti. Ma finalmente, se la uolupta, & l'operare compitamente non fosse cosa buona, ne seguiria, che l'huomo felice non haurebbe uita gioconda; perche, se il piacere non è, ne buono, ne cattiuo, il dispiacere anchora non sarebbe, ne malo, ne buono; Onde il beato uiuerebbe senza diletto; Et nondimeno è cosa certissima, che l'huomo, per esser contento, fugge il dispiacere, & seguita il piacere. Pero concludiamo, che la uolupta sia cosa non solamente buona; ma ancho ottima, & necessaria alla uita felice.

Che li piaceri corporali possono esser buoni, essendo usati con la debita misura. *Cap. XIX.*

MA, perche alcuni solamente approuano li piaceri honesti, ributtando del tutto quelli del corpo, come abomineuoli, dimostriamo hora, che, si come i dolori corporali si fuggano, per esser cattiui, cosi le uolupta del corpo sono buone, usate pero insino à certo segno, cioè per li nostri bisogni. Pero è da sapere; che, in quelle attioni, & habiti, ne quali non è eccesso del meglio, in modo che l'eccesso sia malo, si come sono le belle doti dell'animo, & l'operationi loro conformi, non è ancho eccesso di uolupta, la qual sempre ua congiunta con le proprie operationi; ma doue si trouara eccesso del migliore, si che l'eccesso sia malo, quiui anchora potra esser eccesso di uolupta. Onde, potēdo essere eccesso ne i beni proprii del corpo, com'è mangiare oltre il bisogno della natura, l'immoderato uso del coito, qui anchora il piacere trapassera i termini de l'honesto. Per ilche diciamo; che chiunque in queste cose si compiace, quanto basta per l'uso, & per la conseruatione del corpo, sente uolupta repugnante al dolore, che è buona, per esser di cosa necessaria alla uita nostra; Et, all'incontro, chi usara le dette cose fuor di misura, incorrera in una sorte di uolupta immoderata, & degna di biasimo, la qual è seguita da uitiosi. Onde si conchiude la uolupta del corpo esser cosa buona, essendo usata nel debito modo: & per contrario, il dolore essere cattiuo, & naturalmente abhorrito da tutti gli animali.

Per

Per qual cagione i piaceri del corpo sono communemente piu desiderati de gli altri, & onde si sono ingannati coloro, i quali hanno tenuto, che i piaceri del corpo fossero in tutto cosa cattiua.

CAPITOLO XX.



MA perche la uerità maggiormente all'hora si conferma, quando si scopre la cagione, per laqual alcuni si sieno mossi a creder il falso, in luogo del uero, però uederemo hora, onde si sieno ingannati coloro, i quali hanno detto, che le uoluptà carnali sono totalmente cattiue; Et pero considereremo prima la cagione, dallaqual procede, che i piaceri del corpo communemente sieno piu bramati de gli altri piaceri. Questo adunque diciamo auenire; perche naturalmente ciascun fugge, & abhorrisce il dolore; & perche, si come dicono i medici, un contrario caccia l'altro, & quanto piu le medicine sono gagliarde, tanto piu fanno gagliarda operatione, di qui è, che le uoluptà del corpo, lequali, presso della nostra natura, hanno gran forza, sono procurate per rimedio delli dispiaceri, che ci sopraueng ono; o per rispetto della fame, o della sete, o appetito del coito, o perche l'attioni non succedano prospere, secondo il nostro uolere; Et masimamente da quelli huomini, i quali, non hanno il modo di ricrearsi per altra uia, che con le uoluptà corporali. Onde alcuni si trouano cosi mal auezzi, che, per hauer maggior diletto del corpo, preparano molte inuentioni, & modi da pigliar piacere; si come i beoni, per potere tanto piu bere, usano di mangiare le cose salse; Et i lussuriosi, per potere tanto piu essercitare l'atto del coito, si uagliono di molte cose incitatiue alla libidine; Et a coloro, liquali mancano di cotali refrigeri, & consolationi, pare, che la uita sia molto noiosa, & rincresceuole; Et questo, per essere la natura nostra sottoposta a continuo moto, & fatica, di modo tale, che (si come hanno detto i filosofi naturali) insino nell'udire, & nel uedere è posta qualche molestia; anchor che, per esserci noi auezzi, poco, o niente la sentiamo. Da che ne segue, che continuamente siamo bisognosi di qualche conforto; Et di qui è, che i giouanetti, per lo continuo crescer dell'età loro, sono molto appetitosi, & uanno sempre cercando noui piaceri; si come anchora i malinconici (per causa della colera, che tuttauia li rode, & morde) sono tanto appetitosi, che altro non fanno, che procurar

di

di continuo, hora questo, & hora quello piacere, a fine di passare il trauaglio, che li molesta; Et cosi piau piano, senza quasi auederfene, diuengono intemperati, & di peruerso costume. Per ilche, due cause hanno mosso alcuni a credere, che le uoluptà del corpo fossero del tutto brutte, & abomineuoli; l'una, perche l'operationi de gli huomini di mala natura, & di rei costumi, sono impiegate in questi piaceri; l'altra, perche nel resto de gli huomini anchora, i piaceri corporali fanno officio di medicina, con leuar, per uia di contrario, li dolori, & li dispiaceri, che ci stanno intorno; da che pare, che le uoluptà carnali non possano esser buone. Ma noi cõfessiam bene, che le uoluptà corporali, essendo immoderate, sono brutte, & cattiue; ma usate con debita misura, diciamo, che sono buone; & se non assolutamente, almeno, in un certo modo, per accidente; cioè, in quanto, che conferiscono alla conseruatione de corpi nostri, i quali hanno bisogno di cibo, & di poto, per conseruare l'indiuiduo; & del coito appresso, per lo mantenimento della spetie; Essendo poi naturalmente, & propriamente gioconde quelle cose, lequali sempre perfettionano l'operationi di quella natura, con cui stanno; quali sono i piaceri, che si prendono dal filosofare; i quali sempre piu aumentano lo studio, & l'operationi proprie della filosofia.

Per qual causa l'huomo non continua sempre in un'istesso piacere.

CAPITOLO XXI. & ultimo.



ONDE sia poi, che, appresso di noi, non duri sempre uno istesso piacere, diciamo questo auenire, per cagione della nostra natura non semplice, ma composta di cose diuerse: Perche in noi non è l'anima sola, ma habbiamo appresso il corpo, cagione della nostra mortalità: Da che ne segue, che, qual hora noi operiamo cosa, che dipenda dalla propria natura dell'anima, conuiene, che ciò sia repugnante alla natura del corpo; onde poi, dall'operationi succede in noi la fatica; laquale, come cosa noiosa, ci leua, per consequenza, il piacer goduto di prima; si come, per contrario, in quelle operationi, nellequali, con equal bilancia, conuengono insieme il corpo, & l'anima, non si sente ne piacere, ne dispiacere, come accade nell'operationi pertinenti alla uita nodritiua. La onde, se fosse in noi la natura semplice, sempre staremmo nell'istesse operationi; per lequali (non essendo cosa alcuna repugnante) goderemmo sempre, senza intermissione,

termiſsione, un'iſteſſo piacere; ſi come fa Iddio, per eſſere di natura ſempliciſsima; ilqual gode un'iſteſſo, eterno, & perfetto diletto; non già per uia di moto, come a noi conuiene; ma con una ferma immobilità; con cui molto meglio la uoluptà ſi riposa, che con la mutatione; laqual, anzi per ſe, è inditio di mala natura, ſi come appare da queſto; che l'huomo mutabile è tenuto in mal conto; quantunque poi per accidente, la mutatione ſia a noi molto accetta; in quanto che, alla noſtra natura, laqual non è ſemplice, ne retta, piace accoſtarſi, hor a queſto, & hor a quel piacere: allaqual imperfettione biſognoſa di conforto, riguardando Heſiodo, diſſe, che dolciſsima era la mutatione ſopra tutte le coſe.

Il fine del ſettimo libro.



Argomento dell'ottauo libro dell'Ethica di Aristotile à Nicomacho.



L parlare dell'amicitia, oltre che sia di cosa, laquale importa assai per compimento della felicita humana, è appresso molto conforme all'intentione, che hebbe Aristotile in questi libri dell'Ethica, di formare il uirtuoso, per applicarlo poi alla uia del buon cittadino; non essendo finalmente altro la citta, che un'amicitia d'huomini uniti insieme per uiuer piu commodamente. Peril che, dopo hauer dato fine al ragionar delle uirtu dell'huomo, opportunamente entra a dir dell'amicitia in questi doi libri, che seguono; discorrendone nell'ottauo in un certo modo piu generale, con toccar principalmente le cose piu essentiali, & nel nono piu in particolare, esplanando le proprieta, che uanno presso all'amicitia; seruando nel porger questa dottrina, una maniera simile a quella, che hebbe a tener anchora nella Metafisica. Doue, uolēdo discorrere sopra lo essere, genere supremo di tutte le cose, o sieno sostanze separate, o cōgiunte a corpi, o parti di sostāza, o accidenti, che uanno appoggiati alla sostanza, o altro, che in qual si uoglia guisa habbia corrispondenza con il detto essere (anchor che per rispetto della nostra imperfetta intelligenza ci incamini in quella contemplatione, dalle cose sensate alle incorporee, & diuine) per ridur materia tanto uaria sotto maniera di dottrina facile, si propose per segno, alquale indirizzasse le sue principali considerationi, quella prima sostanza, ch'è Iddio, da cui cō ogni pienezza si cōtiene l'Idea principalissima di tutto l'essere, & il tutto insieme depende in modo tale; che, dalla cognitione tratta (secondo la capacita nostra) di quella purissima, & simplicissima essentia, hebbe a far uenir in luce la notitia di tutto il resto, che sotto il genere dello essere si comprende: Medesimamente adunque, in questi libri dell'amicitia, poi che il subietto è molto uario, che abbraccia & l'amicitia de uirtuosi, & quella di coloro, i quali non hanno in amar altro disegno, che il proprio utile, o piacere; & cosi l'unioni di persone pari, come l'altre di disugual conditione, & tanto la compagnia di duo soli, quanto quelle di qual si uoglia moltitudine, comprendendo insieme le quasi innumerabili proprieta, che uanno presso alle tante sorti di congiuntioni humane; Pero, a fine, che cosi uaga materia si potesse ridurre a modo di facile intelligenza, Arist. si pose inanti per segno, a cui indirizzare li suoi discorsi principali, l'amicitia de uirtuosi; laquale, si come è perfetta, cosi ritiene il uero nome, & il principal loco fra'l genere dell'amicitia, in guisa tale; che, dalla cognitione dell'amicitia uirtuosa, quasi come da certa regola, è facile poi a discernere l'altre, lequali non sono cosi proprie, & à chiarir appresso tutto quello, che uenga in consequenza di questo soggetto. Et questo modo d'insegnare propriamente conuiene a quelle cose, le quali si contengono sotto di genere non uniuoco (doue tutte le spetie ugualmente sono partecipi del nome, & della definitione) ma sotto genere proportionato, di cui la definitione non ugualmente è commune a tutte le spetie, ma in una principalmente riluce, & a simiglianza di questa, si ua poi uerificando (ma non mai cosi pienamente) nell'altre, ma con certa disuguaglianza; per laquale questo proportionato genere si rende assai difficile da esser compreso, in paragon del genere uniuoco; quasi in quel modo, ch'auiene anchora dell'angolo obliquo per l'inequalità sua, in comparatione dell'angolo retto; Onde ancho, si come l'angolo retto, per l'unità, & equale sua natura facilmente s'apprende dall'intelletto nostro, & di piu serue all'intelligenza dell'obliquo; cosi l'uniuoco genere, per l'uniforme sua natura, ch'è ugualmente commune a tutte le spetie, è non solo per se stesso molto facile all'intelletto, ma porge ancho-

ra

ra molto giouamento per l'apprensione del genere proportionato, riducẽdosi la sua definitione alla conformita del genere uniuoco, almeno nella spetie piu principale, da cui poi si riceue il lume per intender l'altro. Ma, lasciando a logici il parlare piu distinto di queste cose, uediamo breuemente quello, che Arist. intende di fare in questo libro ottauo circa l'amicitia; dellaquale diciamo essere suo proponimento insegnar quello, ch'ella sia, & di quai parti si componga, esplicando insieme le sue uarie spetie, & mostrando quali sieno le piu principali; discorrendo appresso circa la uarieta de soggetti, nequali puo cader amicitia. Onde, potendosi considerare gli huomini, & come pari, o dispari di stato, & come posti in compagnia, o di duo soli, o di una moltitudine, & come congiunti, o non congiunti insieme di sangue, pero, secondo questa uaria diuisione de soggetti, atti all'amicitia, ua Aristotile parimente tirando uari discorsi, iquali saranno proprie considerationi de termini essentiali dell'amicitia. Onde, per maggiore chiarezza di tutto questo trattato, diuideremo il libro in cinque parti principali; auertendo, qualmente nella prima parte, laqual è come maniera di proemio, si contengono le lodi dell'amicitia, & il modo, che si ha da tenere in trattar di lei, che è quello a punto, che gia per inanti habbiamo scoperto. Et nella seconda parte si parla di quello, che conuiene alla propria natura dell'amicitia, di che saranno tre capi: Nel primo si scopre la definitione generale dell'amicitia: Et nel secondo si mostra come sono tre spetie di amicitia, fra lequali la principal è quella de uirtuosi, da cui, per certa similglianza riceuon l'altre il nome, & lo essere dell'amicitia; sendo quella del piacere ancho piu principale di quella dell'utile, laquale, come imperfettissima, è posta nell'infimo grado di tutte l'altre: Nel terzo capo si dichiarano tre conditioni necessarie alla uera amicitia; l'una è, che deue esser posta in atto di conuersatione, & non in habito solo di beniuolenza; l'altra, che uuol esser fondata in elettione, & non in affetto; & la terza, che ha da esser fia pochi, & non fra molti la perfetta amicitia. Nella terza parte poi, passando Aristotile alla consideratione de soggetti, nequali puo cadere amicitia, parla in generale della parita, & disparita de gli amici, di che saranno quattro capi: Nel primo esplana la differenza, ch'è fra l'amicitia de pari, & quella de disuguali. Nel secondo dimostra, come non è ogni disugualianza capace di amicitia: Nel terzo, qualmente non conuiene desiderar all'amico il bene, fuori di certa misura: Et nel quarto, che la uirtu dell'amicitia piu consiste in amare, che in essere amato. Dapoi nella quarta parte principale, piu anchora allargandosi ne soggetti capaci di amicitia, & compresi in una moltitudine, abbraccia in generale tutte le communanze, & compagnie, che possono essere fra gli huomini; di che saranno cinque capi: Nel primo si fa chiaro, qualmente tutte le communanze, & compagnie de gli huomini uanno, come membra & parti, sotto l'amicitia commune della citta, & con ordine tale; che secondo la strettezza dell'amicitia, hanno da corrispondere insieme gli offici, sotto certa forma di giustitia fra gli amici: Nel secondo capo si parla de sei spetie di gouerni politici, de quali tre ne sono buoni, & tre altri cattiui: Et nel terzo si scoprono sei altre spetie di gouerno economico, corrispondenti alli gouerni politici: Nel quarto s'insegna, che in tutti i gouerni, o sieno ciuili, o della casa, corrisponde conforme giustitia all'amicitia, in quanto che, secondo che è maggiore, o minore il uincolo d'amicitia, maggiore anchora, o minore ha da essere l'obligo de gli offici, che hanno da passar fra gli amici: Et nel quinto capo si discorre circa i uari gradi di amicitia corrispondenti a i differenti gradi delle unioni di sangue, che sono fra gli huomini; Fra questi comprendendo insieme la congiuntione del marito con la moglie; & mostrando in tutti loro, come habbia loco l'amicitia uera sodalitia. Nella quinta, & ultima parte principale poi, accostandosi Aristotile alle proprieta dell'amicitia, entra a dire delle differenze, & dispareri, che occorrono fra gli amici, mostrando

strando nel primo capo, che l'amicitia fondata in utile è piu soggetta di tutte l'altre, alle querele: & in un'altro dichiarando, come questa amicitia d'utile è parte simile al giusto scritto, & parte al giusto non scritto; Et nell'ultimo capo dando alcuni ricordi per conseruare l'amicitia, massimamente quella, che è fondata nell'utile; Con che terminando questo libro ottauo, apre la strada alli ragionamenti del libro che segue.



DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. VIII.



Proemio, nelquale si toccano le lodi dell'amicitia, & la maniera, che in trattare di lei si ha da tenere.

CAPITOLO I.



PARLIAM hora dell'amicitia, laquale, se non è uirtù, almeno non puo stare senza le uirtù morali; essendo poi tanto necessaria (per non dir utile) alla uita humana, che niuno, per agiato che sia, giamai eleggerebbe di uiuere senza amicitia: laquale torna bene a grandi, & a potenti, cosi, per hauere uerso di chi possano essercitare la beneficenza, & liberalità loro, dellaquale sono piu debitori a gl'amici, che ad altri, come anchora per assicurare le ricchezze, & li stati che posseggono: Gioua appresso molto a poueri, per hauer doue ricorrere nelli lor bisogni; & a' giouani, per scorta da caminare dritto'l sentiero delli buoni costumi; & a uecchi per appoggio fermo dell'impotente età; & finalmente a gl'huomini uirili è molto opportuna l'amicitia, per pigliare tanto piu sicuro consiglio, nelle cose

se ardue, & difficili, con l'aiuto d'amici fideli, & per meglio essequir l'imprese, che assaliscono. Et chi non sa poi che l'amicitia è cosa naturale? auenga che il padre ami naturalmente il figliolo, & il figliolo il padre? & questo non tanto si uede nella spetie humana, quanto fra gli uccelli, & ne gli altri animali: da che si cagiona, che le compagnie, & li greggi, come quelli, che sono astretti da uincolo naturale, uiuono insieme con amor reciproco. Et li saui legislatori hanno principal riguardo alla cõcordia delli cittadini, non per altro, che per esser lei quella, che piu importa alla conseruatione della Republica, di quello che faccia la giustitia; laquale, nelli discordi uoleri, non è bastante a mantener la pace; si come, all'incontro, la concordia, & una buona unione de gli animi ha poco bisogno de gli ordini della giustitia. Quindi ancho auiene, che il giusto ciuile, per l'equalità, & molta communione, nellaqual conuengono insieme i cittadini, s'accorda molto con la uera amicitia; & non cosi quel giusto, che ha luogo tra'l padre, & li figlioli, & tra il padrone e i serui, per essere questi tali insieme molto differenti di stato, & di conditione. Ma assai chiaro è, che l'amicitia è molto da stimare, non solamente per rispetto dell'utile, che apporta, ma insieme anchora per essere cosa molto bella; sendo molto lodati gli amici de gli amici, & tenuti in gran pregio gli huomini diuitiosi d'amicitie, & non essendo infino mancato di quelli, che hanno tenuto per una cosa istessa l'amico, & l'huomo da bene. Ma si potrebbe ben mettere in dubbio, se l'amicitia nasca fra pari (secondo l'antico prouerbio, il Greco con il Greco) o pur fra dissimili, come pare, che ne fosse opinion di Heraclito, & di Euripide, & d'alcuni altri filosofi naturali, alzando costoro la questione piu in alto, & sopra il disegno & intentione del presente negotio; laqual perciò lasciando noi da parte, si compiaceremo d'impiegare il nostro discorso in altre cose piu importanti alli ammaestramenti della uita humana: come (fra l'altre considerationi) se, fra ogni sorte di persone, possa essere amicitia; & se l'amicitia è di piu d'una sorte: Perche, per ritrouarsi l'amicitie differenti solo in piu, & in meno circa l'atto dell'amare, non però si ha da credere, che tutti sieno d'una medesima spetie; poi che già per inanti, in cosa simile, si è mostro il contrario in alcune uirtù morali; lequali per la sola differenza del piu, & del meno, si sono assegnate insieme di spetie differenti; come si è mostro della liberalità in paragone della magnificenza, & della magnanimità in rispetto della uirtù posta ne mezani honori; il che parimente scopriremo uerificarsi in questo genere dell'amicitia, in cui, molto bene apparirà, essere spetie principale, l'amicitia de uirtuosi, allaquale, per questo saranno indirizzati tutti i presenti discorsi principali, in guisa tale; che, dalla dottrina, che si trarrà da questa amicitia

citia uirtuosa, si piglierà etiamdio la norma da discernere l'altre spetie di amicitia, & chiarire, & risoluere insieme tutto quello, che potrà uenire in consideratione di questa materia.

Quello che sia amicitia in generale. *Cap. II.*



bene-x-ra

ORA, per sapere quali, & quante sieno le spetie di amicitia, è da uedere, che cosa sia amicitia in generale. Et prima diciamo, che l'amicitia presuppone amore, ilqual è desiderio di ueder bene in altrui; cosa, laqual non puo essere senza qualche obietto amabile che ci moua a questo desiderio; o sia poi tale per se stesso, o perche lo stimi l'huomo tale, per particolar inclinatione. Oltre a ciò l'obietto amabile conuien che sia, o bene assoluto, com'è la uirtù, o diletteuole, o utile; il che puo essere in duo modi, o perche gioui al bene assoluto, o perche gioui all'acquistar diletto. Da che ne segue, che ogni amore a cagionar s'ha, o da bene assoluto, o da dilettеuole, o da utile, ilqual ci moua a desiderare il bene in altri. Ma perche si puo ancho, in un certo modo, dire, che l'huomo ami il uino, o altra cosa inanimata, non però si ha da presupponere, che tra noi, & le cose inanimate possa essere amicitia; nellaqual si ricerca non solo, che si uoglia il bene, & la conseruatione della cosa amata, ma che fra l'amante, & l'amato, sia anchora una reciproca beniuolenza; laqual nelle cose inanimate, sendo in tutto priue di cognitione, senza dubbio, non si puo trouare. Anzi di piu diciamo, che amando alcuno ardentemente un'altro, se da questo non è ricambiato nell'amore, non si potrà dire, che habbia con esso seco amicitia; laqual non puo gia essere senza amore, ma ben l'amore puo stare senza amicitia. Appresso, accioche sia amicitia, fa mestiero, che gl'amici sieno corrispondentemente certi, l'uno dell'amore dell'altro; & però fra quelli, iquali si portano affettione, laqual non sia scoperta fra loro, non si troua propriamente amicitia, ma solamente una tacita beniuolenza.

Da questi presuppositi raccoglieremo una definitione generale dell'amicitia, con dire, ch'ella è un reciproco, & palese ben uolere, nato fra gl'huomini per opinione di bontà, che uno ha dell'altro.



Come

Come sono tre spetie di amicitia, de quali la principal è quella de uirtuosi, da poi segue quella del piacere, sendo posta l'altra del- l'utile nel infimo grado di tutte.

CAP. III.



SI come poi l'amore puo essere fondato in opinione di tre sorti di bene, o assoluto, o dilettevole, o utile, quindi parimente ne descendono tre spetie di amicitia; dellequali una appoggiata ua al bene assoluto, l'altra al piacere, & la terza all'utile; essendo le due ultime spetie, in comparatione della prima, di cosi basso stato, che quella ha da essere detta, & tenuta per uera, & propria amicitia, atta a ritrouarsi ne soli uirtuosi, & queste per improprie, & non uere amicitie, come quelle, che sono ancho communi a gli huomini cattiui. Perche, se bene in ogni amicitia si desidera il bene dell'amico, non è però che quelli, i quali tengon l'amicitia d'altri, per rispetto di utile, o di piacere, che di essi traggono, uoglian bene a costoro, perche li giudichino cosi meritare per la bontà loro, ma solo per esser mossi dal proprio & particolar interesse: Onde morono anchora facilmente queste sorti d'amicitia, leuato l'utile, e'l piacere, liquali posson mancare in molti modi. Quindi li uecchi, per essere naturalmente auari, molto attendono all'amicitie utili: Et i giouani, all'incontro, sono mirabilmente uaghi dell'amicitie piaceuoli, conformemente all'età loro, ch'è molto inchinata a i piaceri. L'amicitia poi, ch'abbracci insieme utile & piacere, difficilmente si puo trouare fuori della compagnia de uirtuosi; l'amicitia de quali, per essere fondata in obietto di uero, & assoluto bene, cioè la uirtù, non induce un'amico ad amar l'altro, propriamente, per commodità, o diletto, che indi attendino; ma perche l'un giudica l'altro, degno, & meriteuole d'ogni bene; & ciò, per rispetto della uirtù che posseggono, a cui conuiene ogni bene. Ne però si toglie, che da questa amicitia uirtuosa non prouenga, & utile, & piacere, reciprocamente da un'amico uerso l'altro; poi che da un canto la bontà, & sofficienza del loro ualore, permettere non puo, che, amandosi insieme fraternamente, l'uno non procuri il commodo dell'altro, come il suo proprio, & dall'altro canto, la conuersatione congiunta ad attioni belle, lequali rimirar in un'altro simile a se stesso, è di somma giocondità, non puo non essere se non piena di suauissimo piacere; Per ilche, essendo raccolto insieme, in questa amicitia, ogni sorte di bene, meritamente di lei s'hauerà a dire, ch'ella sia perfetta amicitia; si come anchora è stabile, & molto ferma, sendo piantata nella uirtù,

la quale si mantien sempre in un stato uniforme. Oltre a cio è ancho rara, & ueramente singolare, come quella, la quale dificilmente si troua; cosi, per essere rari gli huomini uirtuosi; come anchora, per che, douendo gl'amici di questa sorte, giungere ad un tal segno, che l'uno approui molto bene i costumi dell'altro, come conformi alli suoi proprij, & che fra loro si generi, & confermi una confidenza sicura, non puo questo seguir fra loro, se nō col mezo di una lunghissima cōuersatione, che habbiano hauuta insieme, in cio consumādo, come dice il prouerbio, gran quantita di sale. Onde si ua confermando quello, che gia si presuppose, cioè, che la uera, & propria amicitia è quella de uirtuosi, a cui il nome, & la definitione dell'amicitia principalmēte cōuiene, & per rispetto suo poi, all'altre spetie d'amicitia; le quali (poi che cosi ha portato l'uso, che habbiano il nome di amicitia) hāno cio da riconoscere da quella de uirtuosi, cō la quale hanno qualche simiglianza, & proportione. Perche, si come in quella gl'animi conuengono nella conformita de costumi, da quali sono indutti ad amarsi, & a procurarsi reciprocamente commodo, & piacere; cosi in quell'altre, un'amico, conuiene con l'altro, in desiderarsi scābieuolmente il bene; a questo pero mouendosi, per ueder cōseruato quell'oggetto, da cui, utile, o piacere aspettano. Per questo l'amicitia, la qual cosi da una parte, come dall'altra è fondata in una medesima sorte di diletto, com'è quella de gli huomini piaceuoli, & faceti piu si auicina al ritratto della uera amicitia; (oue ogni cosa corrispōde insieme da ambe le parti) & è insieme piu atta a mātenersi, di quello che sieno l'altre amicitie, nelle quali diuersita di obietto si troua, il qual eciti l'amore di un'amico uerso l'altro, si come auiē di coloro, de quali uno ami l'altro per la sua bellezza; & questo riami l'amāte per il piacere, che ha di uedersi da lui amato per la sua belta. Per che il piu delle uolte, mancato il fiore della giouentu, & la bellezza del corpo, cessa in questi tali l'amicitia; quando nō si aggiunga la simiglianza d'amabili, & grati costumi, attissimi poi a cōseruar fra loro lungamēte l'amicitia. Per questa istessa ragione, a piu basso grado anchora si troua l'amicitia di quelli, de quali uno sia mosso ad amare per l'obietto della bellezza, & l'altro per quello dell'utile: Perche, doue corre interesse di guadagno, quiui a uil prezzo anchora cade l'amicitia, & molto facile appresso si rēde da dissoluersi; concio sia cosa che questi tali, come troppo ingordi & interessati nel fatto dell'utile, uengano facilmente insieme, dalle querele, alle rotture; ammettendo di leggiero le false relation de mormoratori, li quali nō lasciano di susurrare all'orecchio maligne diffidēze, a che malageuolmēte puo essere adito nell'amicitia de uirtuosi; i quali, per l'approbatione reciproca de costumi, fatta cō la lunga prattica, peruēgono a tāto grande, & a cosi sicura cōfidenza insieme, che non ne possono essere disgiunti, per artificio di mēzogne d'altri.

Delle conditioni, che si ricercano nella uera amicitia.

CAPITOLO IIII.



ORA, che si è fatto chiaro, che l'amicitia de buoni è la principale sopra tutte l'altre, a questa adunque principalmente anchora indirizzando li ragionamenti nostri, uederemo le conditioni, ch'ella deue hauere, per esser perfetta. Et prima è necessario, che sia posta in atto, & essercitio, & nõ stia nell'habito solo; questo dicẽdosi; Per che, in quel modo, che uien detto uirtuoso solamente per habito, chiunque non essercita gl'atti della uirtu, come auiene del liberale, mentre che dorme, & uirtuoso poi in atto s'intende esser quello, ch' essercita l'opere della uirtu, com'è il donar danari, o altro a'tempo, & loco, & alle persone che meritano, come costuma di fare il uero liberale; cosi nell'amicitia, alcuni si dimanderanno amici di habito, & altri amici di atto. Di habito s'intendono essere amici coloro, i quali, anchor che a certe occasioni nõ manchino di seruirsi l'un l'altro, non dimeno per stare disgiunti l'uno dall'altro, mancando di conuersare, & di uiuere insieme, & di essercitare giornalmente gl'atti cõuenienti all'amicitia, come otiosi, & inuolti nel sonno, uengano ad essere insieme amici solamente per habito, cio è in hauere le qualita, che si ricercano alla prossima dispositione dell'amicitia, senza pero porla in essecutione, & in effetto; in che, se troppo a lungo perseuerano, fanno uenire a meno l'amicitia: Onde fu detto, che il non fauellare dissolue molte amicitie. Di atto poi, ouero di effetto s'intendono essere amici quelli, i quali uiuono insieme, & godonsi della reciproca conuersatione, & uno non manca all'altro di qual si uoglia dimostratione amoreuole; da che deriua l'essere della perfetta amicitia, di cui hanno bisogno anchora i beati, uolendo far uita gioconda, si come è natural desiderio di ciascuno; Per questo ordinariamente i uecchi, & tutti gl'huomini seueri sono malamente atti all'amicitia; per essere priui di quella dolcezza, la quale tanto si apprezza nelle cõuersationi; Et; all'incontro, i giouani, & le persone piaceuoli, per la molta allegria, che spira dalla lor compagnia, ageuolmente contraggono amicitia con altri. Secondariamente poi, si ricerca alla perfettione della uera amicitia, ch'ella sia fondata in elettione, & non in affetto d'amore; Perche l'amore, benche si ricerchi nell'amicitia, non è pero l'istesso, che amicitia; perche amore è un'affetto, il qual si

Della differenza dell'amicitia tra pari, & disuguali.

CAPITOLO V.


T perche siamo entrati a parlare dell'amicitia, che sogliono hauer i Principi con i loro inferiori, hora auertiremo; come tutte le sorti d'amicitia, possono essere cosi tra pari, come tra disuguali. Tra pari s'intende esser amicitia, quando in un'amico non è eccesso di merito, o di dignita sopra l'altro, ma in ambidue sta la bilancia uguale: Onde, per seruare insieme corrispondenza d'amore, & d'offici, a tanto uiene obligato l'uno di questi amici, a quanto l'altro, douendosi seruare fra loro una parita d'amore simile alla giustitia correttiua; la quale ordina, che tanto habbia uno cittadino, quanto l'altro. Tra disuguali poi s'intende essere amicitia, quando da una delle parti si troua eccesso di merito: il che massimamente ha luogo fra li Padri ei figli, fra'marito & moglie, & fra i padroni ei serui, l'amicitia de quali è differente di genere dall'amicitia delle persone pari. Anzi, che, per esser le uirtu, & l'opere, & gli oggetti degli amori loro differenti di spetie (perche senza dubbio altre sono le uirtu, & l'opere proprie dell'huomo, altre quelle, che conuengono alla donna, & altro similmente è l'officio del padre, altro quello del figliolo, & del signore in paragon del seruo, come si mostra nella Politica, & altro conseguentemente è l'amore di ciascuno di questi amici disuguali, si come l'amore del Padre uerso il figliolo è diuerso dall'amore del Signore uerso il seruo) pero conuien dire, che ancho l'amicitie, che sono fra loro, sieno insieme differenti di spetie; si come altra è l'amicitia tra'l Padre e'l figliolo, altra quella del marito con la moglie, & altra quella del Padrone cō il seruo; onde in tutte queste amicitie disuguali fa mestiero, che la parte, la qual è inferiore di stato, & di merito, cresca in affettione, & riuerenza uerso l'altra, per appareggiare in questo modo l'amicitia; in quella guisa, che nella giustitia distributiua si dispensano gli honori, & l'atre cose, secondo la proportione della dignita & merito di ciascuno.

Come non ogni disuguaglianza è capace di amicitia.

CAPITOLO VI.

MA potria alcuno in questo loco ricercare, se in ogni disuguaglianza di persone possa hauer loco l'amicitia. A che si responde che non è prefisso certo termine di disparità, oltre il quale s'habbia a dire, che essere non possa amicitia: ma sono bene (senza dubbio) alcune disuguaglianze, nel li stati de gl'huomini, tanto differenti, & eccessiue, che, in guisa alcuna, non possono essere capaci di amicitia; si come per essempio, Iddio di huomo, il Re del suddito plebeo & uile, un gran filosofo, ò un uero uirtuoso, di uno in tutto ignorante, ò di un gran uitioso, non puo essere ueramente amico.

Come non conuiene desiderar all'amico il bene fuor di certa misura.

CAPITOLO VII.

VN'altro quesito si puo fare a questo proposito, ricercando: si, se all'amico conuenga desiderare ogni sorte di bene. Per che da un canto pare di si, sendo l'huomo obligato all'amico d'ogni buon uolere, in modo, che mancar in questo, parrebbe atto d'animo inuidioso & maligno. Dall'altro canto, a chi uorra ueder ragunati tutti i sommi beni nell'amico, talche molto in alto si leui, passan do quasi dalla natura humana alla diuina, ne segue, che uoglia priuar se di tal amicitia, la qual fra persone tanto disuguali non puo essere propriamente, come si è gia presupposto. Si risponde, che l'amico porta amore all'amico huomo: adunque a lui, come huomo ha da desiderare il bene, & quel bene, che lo conserui nel proprio stato, non gia quello, che lo lieui fuori di esser huomo. Pero non si lasciara huomo ragioneuole tirar da desiderio, di ueder l'amico suo cangiarsi di huomo in Iddio; non essendo manco l'huomo tenuto a desiderare in altrui tutti i gran beni humani, che prima, come piu obligato a se stesso, che ad altri, non gli debba & possa desiderare di uedergli posti in se stesso, massimamente quei beni, che hanno in se piu del bello &, del diuino, che gl'altri.

Che

Che la uirtu dall'amicitia piu consiste in amare, che in esser amato. Cap. VIII.


ONSEGVENTEMENTE debbiamo uedere, se il nerbo dell'amicitia piu consiste in amare, o in esser amato. Perche, da un canto pare, che l'esser amato sia cosa migliore: poi che di cio si mostran uaghi, & disiosi la maggior parte de gli huomini; dal qual fonte sono ancho usciti gli adulatori, i quali se fingono amici inferiori di coloro, a i quai lusingano, cercando cō ogni arte, dargli ad intendere d'amargli in sommo grado, con far loro ogni grande honore & ossequio; benche non è pero uero, che l'amore, & l'honore uadino sempre del pari; poi che li sudditi, riceuendo qualche fauore da i loro signori, ne fanno gran stima, & capitale, come d'arra hauta di douer riceuere a' tempo, & luogo qualche beneficio da Padroni; Et altri similmente molto apprezzano di essere honorati da huomini di bonta, & ualor eccellenti, sol per lo desiderio, che han no d'esser tenuti anch'essi buoni, & ualorosi. Tal che possiamo dire, che l'honore, per altri fini, & non sempre per se stesso si desidera; La onde di essere amato ogn'uno è uago & disioso, come di cosa per se stessa sommamente desiderabile, & eleggibile; il che dimostra la grandezza, e'l ualore dell'amicitia, la qual per se stessa, & non per altri rispetti è degna di essere abbracciata. Ma con tutto che la moltitudine sia piu intēta a uoler riceuere, che a portar amore, noi pero come cosa piu bella, & piu pregiata, & piu propria dell'amicitia debbiamo dire, che sia l'amare, che l'esser amato. Per che chiaro è (si com'è scritto nel settimo libro ad Eudemo) che l'amico, quando sia in luogo tale, che non possa insieme & conoscere l'amico, & esser conosciuto da lui, eleggera sempre piu tosto di conoscere, che di esser conosciuto, il che è segno espresso di amar l'amico; si come hauer uoglia di esser conosciuto dall'amico, sarebbe inditio chiaro del desiderio, che l'huomo hauesse di esser amato da altri; da che ne segue, che amare sia naturalmēte cosa piu propria dell'amicitia; che l'esser amato: Di che ancho ampia fede fanno quelle madri, che danno i proprij figli a nodrire in luoghi lontani, & stranieri, li quali sempre accōpagnano cō smisurato affetto, senza attēder da loro la ricōpensa dell'amore che gli portano: Per questo sono celebrati gl'amatori de gl'amici, & è cotāto uiuace, & rara, & ferma l'amicitia de uirtuosi; li quali, per amore della uirtu, in portarsi scambieuol amore, seruano equalita, & simiglianza mirabile, da che principalmente dipende l'amicitia; la onde fra cattiui, si come, per che concordano insieme in mal fare, puo essere amicitia, cosi, per essere mutabili di uolōta, & proni di cōtinuo al male, in breue tēpo si dissolue. Quelli poi, i quali per rispetto

 dell'utile,

dell'utile, o del piacere, che trahe uno dall'altro, hãno insieme amistà, sono atti a mantenersi amici infin tanto, che l'utile, o il piacere resta saldo. Et chi considerara bene l'amicitia dell'utile, trouarà ch'ella propriamente nasce fra persone contrarie; si come uedesi il pouero amico del ricco, l'ignorante del dotto, & il bello del brutto: Onde grandemente meritano d'esser burlati coloro, i quali, non essendo amabili in parte ueruna, si dogliono, che amando essi, altri, non sieno da loro riamati; sciocchi, che pur doueriano considerare, che non hauendo in loro qualità tali, per lequali meritino d'essere amati, non conuien ancho, che habbiano rincontro di pari amore da quelli, che sono loro superiori di merito.

Come l'amicitie, & tutte le congiuntioni de gli huomini uanno, come membra, sotto la città con tal ordine, che, al grado di ciascuna di loro, corrisponde ugualmente la giustitia circa l'uso delli scambieuoli offici.

CAPITOLO IX.



A per tirare la consideratione dell'amicitia in quello piu ampio campo, che si possa, andremo hora toccando tutte le compagnie, & communanze, che possono esser fra gli huomini, per dimostrare, che in tutte è qualche amicitia, con ordine di appropriata, & corrispondente giustitia: Il che, come habbia luogo in tutti i gouerni ciuili, & domestici, a simiglianza della propria & uera amicitia, andremo dapoi dimostrando, se prima hauremo chiarito quello, che fu già accennato nel proemio del presente libro; che l'amicitia ua del pari con la giustitia, in modo tale, che l'una, & l'altra, nell'istesse cose, & nelli medesimi huomini si trouano, & riceuono insieme li medesimi gradi di aumento, & di diminutione, circa la ragion de gli offici, liquali uicendeuolmente un'amico ha da prestar all'altro; si come dal presente discorso si farà chiaro. Perche diciamo, che tutte le compagnie (o sia tra padri & figlioli, o tra fratelli, o tra altri piu lontani parenti, o sia de gli amici ueri, detti sodalitij, o sia d'altri non tanto congiunti, quali sono i compagni di ballo, di gioco, di sacrifici, & di uiaggio, & quali sono i soldati alle medesime imprese, gli habitatori dell'istessa contrata, della medesima tribu, & altri simili) hanno per loro obietto certa communione, per cui insieme sono partecipi di commodo, & piacere; il che cagiona in tutti loro una amicitia; per laquale sono poi tenuti a seruar insieme certe leggi, & ordini di giustitia, per beneficarsi, & cõseruarsi uicendeuolmente l'un l'altro. Onde coloro, i quali sono astretti

ſotto uincolo di maggiore amicitia, ſono ancho obligati à più ſtretti leggi di giuſtitia: Per queſto gli amici ueri ſodalitij, i quali tengon il primo luogo della uera amicitia, come capi di tutta la ſchiera, hanno ogni coſa commune, & indiuiſa; da che ancho è deriuato il prouerbio, che de gli amici ogni coſa è commune: Et però queſti tali a più ſtrette leggi di giuſtitia ſono obligati de gl'altri; eſſendo la uirtù, & la bontà (di cui niuna coſa è più importante) il fondamento della lor amicitia. Conuengono poi con queſti tali amici; più che tutte l'altre, le compagnie de buoni fratelli; & ne gli altri parenti; & nell'altre ſocietà, ſi come le congiuntioni ſono manco ſtrette, coſi anchora le leggi della giuſtitia uanno più allargandoſi nell'obligo de gli offici. Onde altro è il giuſto, che ſi ricerca tra'l padre, & il figliolo, altro quello de fratelli, & altro quello de parenti più lontani, & altro quello de cittadini (comparandoſi però un cittadino priuato con l'altro, non già in relation della Republica, allaquale, ſopra tutti quanti gli amici, ſiamo principalmente obligati) & altro quello de ſtranieri. Et coſi, di mano in mano, in quel modo, che la communione, come più lontana, ſi troua più languida, & più debole, diminuiſce parimente la ragione della giuſtitia, & amicitia loro. Tutte queſte compagnie poi, ſi come naſcono fra gli huomini per ordine di natura, per eſſere l'huomo animal ſociabile, coſi ſono parti della città; laquale, come madre commune, raccoglie ſotto del ſuo grembo, tutti i cittadini; & procura che ſieno inſieme d'accordo, & uiuano con piacere, & con commodo, quanto più poſſono; non hauendo già la città ſolamente riguardo al preſente, come fanno le compagnie de priuati, ma molto più anchora alla perpetuità di quella natione, ch'è inſieme collegata ſotto un'iſteſſo gouerno, & ſotto delle medeſime leggi.

Delle ſei ſpetie di gouerni ciuili, de quali tre buoni ſono, & tre altri cattiui. Cap. X.



A, perche ſotto la città ſi riducon come membra, & parti tutte l'altre compagnie, per dar regola dell'amicitia, ſecondo l'ordine di proportionata giuſtitia in tutti i gouerni ciuili, & domeſtici (che il parlar di tutte l'altre compagnie appartatamente ſarebbe coſa troppo lunga, ne facile da comprenderſi ſotto il preſente methodo) uederemo primieramente le uarie ſorti di gouerno, che poſſono eſſere della città; di cui diciamo ritrouarſi tre gouerni buoni, & tre altri cattiui. Il primo gouerno buono, & il miglior di tutti, è il regno, quando un'huomo ſolo eccellentemente dotato di tutte ſorti beni, in modo che non gli manchi coſa alcuna, ammini-

ſtra

ſtra la ſignoria con beneficio de cittadini; perche, eſſendo tale, non haurà altro fine, che di procurar il bene, & l'utile del popolo; Et non eſſendo di queſte qualità, non ſarà uero Re, ma Re fatto a ſorte. Il contrario di queſto gouerno è la Tirannide, peſsima fra tutte le Signorie, quando un ſolo regge il tutto a ſua uoglia, & per proprio intereſſe. Il ſecondo gouerno buono è l'Ariſtocratia, quando i buoni amminiſtrano la Republica, & non hanno altro obietto inanzi, che il ben publico. Il contrario di queſto gouerno è l'Oligarchia, quando pochi, per eſſer piu potenti, non migliori, reggono la città. Il terzo & ultimo gouerno è quello, che ſi chiama col nome, ch'è commune anchor a gl'altri gouerni, Republica, ouero Policia; nellaquale, ſecondo il cenſo, & l'hauere di ciaſcuno, uien compartita l'amminiſtratione publica, & ha, per contrario ſuo, lo ſtato popolare, quando, a uiua forza delli piu, ſi eſſercita il dominio fra i cittadini.

Come nell'Economica ſono parimente ſei ſpetie di gouerno corriſpondenti alli ſei ſtati del gouerno ciuile.

CAP. XI.



VESTI iſteſsi gradi di gouerno ſi poſſono ancho accommodare all'Economica. Perche diremo, che il buon padre ha dominio, a guiſa di Re, ſopra i figlioli; Onde Gioue Re del cielo, & della terra, è chiamato ancho per padre da Homero. Et, all'incontro, preſſo de Perſi, il padre fa officio di Tiranno contro i proprij figlioli. Fra'l marito poi, & la moglie ha luogo il gouerno Ariſtocratico; il che auiene, quando il marito, come coſa piu eccellente della donna, ha il dominio principale delle coſe piu importanti della caſa: ſi come, quando egli uuol por mano in ogni coſa, ſenza laſciar alla moglie il gouerno di quello, che a lei tocca, diuien fra loro il reggimento Oligargico; & maggiormente anchora, quando la moglie uuol eſſere la padrona di tutto, come accade facilmente a quelle donne, lequali hanno grande heredità. Finalmente tra fratelli ha luogo la Republica, o Policia che ſi dica; quando (non eſſendo ueruno di loro ſuperiore di età, o di ualor tale, che meriti d'hauere il gouerno ſopra gli altri) tutti inſieme hanno la cura della caſa, & del patrimonio. Altrimenti uolendo alcun di loro, a uiua forza, impadronirſi delle facultà, ne diuien fra loro il dominio ſimile al male reggimento del popolo.

Che

Che in tutti i gouerni, o sieno ciuili, o sieno economici, corrisponde l'amicitia con la giustitia nell'uso de gli offici.

CAPITOLO XII.



ORA uediamo, come in tutti i gouerni, o sieno della città, o della casa, secondo il tenor della giustitia, corrisponde anchora l'amicitia. Dunque, chiara cosa è, che il Re buono, a guisa di buon padre, eccede in benificar li sudditi in maniera tale, che da loro non puo hauer ricompensa di ugual beneficio. Parimente il buon padre eccede i figlioli di tanto merito, in hauer loro dato l'essere, che auanza ogni altro gran beneficio, & oltre l'essere, il nodrimento anchora, & l'educatione, che posiamo dire, che il padre, & il Re hanno disugual amicitia, quello con i figlioli, & questo con li sudditi, facendo loro assai piu bene, di quello, di che ne possano da loro esser ricambiati. Però a seruare insieme l'equalità dell'amicitia, fa mestiero, che li figlioli, & li sudditi obedischino, & amino il padre, & il Re, con quella singolar carità, & riuerenza, che maggior si possa; che, in questo modo, per uia di proportione, sodisfaranno, in quanto sia loro lecito, con l'affetto, & con l'osseruanza alla dignità, & merito de i loro superiori. Tra'l marito parimente, & la moglie, nel gouerno della casa, è eccesso di merito dalla parte del marito, ilqual, per ordine di natura, ha da eccellere in ualore sopra della donna, & prestare, perciò, officio piu degno di lei, & piu importante nel reggimento della casa. Dunque, perche in loro pasi l'amicitia con ragione di giustitia, deue la moglie portar maggior honore al marito, di quello che il marito è tenuto di portar alla moglie; Et quest'ordine s'accorda molto bene con lo stato Aristocratico; oue gli inferiori sono obligati di honorar i maggiori, in ricompensa del buon reggimento, che hanno da loro. Tra fratelli poi, essendo esi pari di merito, si come cade una giustitia uguale; perche tanto importa uno, quanto l'altro al beneficio commune della casa, cosi l'amicitia loro sarà a simiglianza di quella de ueri compagni; i quali in amarsi, & beneficarsi insieme seruano parità in quel modo, che si è già detto conuenire al gouerno politico. Ne mali gouerni poi, si come la giustitia ha poco piede, cosi l'amicitia; & perciò la Tirannide quanto piu è lontana dalla giustitia, tanto meno sopra tutti i gouerni è capace d'amicitia, per hauere il Tiranno li sudditi in luogo de serui. Onde, perche fu detto nel quinto libro, che il seruo è uno istromento del padrone, però, essendo l'istromento appropriato alle cose inanimate, con lequali, è stato già presupposto, non poter hauer loco

l'amicitia,

l'amicitia, conseguentemente il tiranno nõ potrà hauere propria amicitia con li sudditi suoi, liquali tien in luogo d'istromenti: benche, (altramente parlando) per essere li sudditi cosi bene huomini, com'è il tiranno, & tenendo un'huomo con l'altro, per ordine di natura, certa conuenienza, si puo dire, che il Tiranno habbia qualche amicitia con li sudditi, cioè nella participatione della natura humana; & in oltre anchora, per uiuere li sudditi col Tiranno sotto d'una medesima congregatione: Ne gli altri mali gouerni poi, qual è il popolare, hauerà piu luogo la giustitia, per essere gl'huomini, in questo stato, piu partecipi insieme di molte cose, & per conseguente sarà ancho maggior amicitia in loro di quella, che puo essere nel dominio Tirannico.

De gradi differenti dell'amicitia, i quali deriuano dalli gradi diuersi di parentela, & della congiuntione del marito con la moglie, mostrandosi, come in tutti loro habbia loco l'amicitia sodalitia.

CAPITOLO XIII.



A ritorniamo all'amicitia propria, detta sodalitia, per scoprire in qual modo ella s'accommodi alle congiuntioni di sangue, lequali, naturalmente, sono piu capaci delle qualità della uera amicitia, di tutte l'altre unioni; o sieno di uiaggio, o di gioco, o di feste, o di città, aggiungiamo l'hospitalità, lequali sono piu tosto communanze, che compagnie degne del uero nome d'amicitia; Et diciamo prima, come nelle congiuntioni, & pertinenze di sangue, hanno luogo molti, & diuersi gradi d'amicitia, i quali tutti deriuano (a guisa dell'acqua, laquale, benche sia portata da diuersi canali, scaturisce però tutta da un medesimo fonte) dalla paterna amicitia, sendo il padre l'origine, & il principio di tutta la descendenza del medesimo sangue. Di piu è da presupponere, qualmente i padri portano maggior amore a i figlioli, che i figlioli a i padri; parte, per esser i padri piu certi della generatione delli proprij figlioli, di quello che da i figlioli possa sapersi, quali sieno stati i loro genitori, importando non poco all'aumento d'amore, la certa notitia della propria persona, che si ha da amare; parte, per esser i padri piu congiunti con l'esser de figlioli (come quelli, che sono da lor usciti, come sogliono dal corpo di ciascuno nascere i denti, o li capelli) di quello, che i figlioli sieno congiunti con lo esser de padri, da quali si trouano di gia per sostanza, & corpo separati, & non piu uniti, ne congiunti con li corpi de padri; in quella guisa, che rimangono

mangono li denti, & li capelli attaccati al corpo di ciascuno; parte finalmente per essere piu continuo, & piu antico l'amor de padri, di quello de figlioli; i quali non amano i padri, se non in certo processo di tempo, cioè quando sieno di già fatti capaci di conoscimento; la onde i padri amano i figlioli dal primo principio dell'esser loro, & uãno sempre continuando in amargli; Et, per questo rispetto, le madri (& principalmente per essere piu certe di quello, che sono i padri dei parti loro) portano anchora piu smisurato amore a i proprij figlioli di quello, che nõ fanno i padri Quindi appare, come l'amicitia de padri con li figli è composta di parti disuguali; per hauere il padre tanti, & cosi grandi meriti sopra li figlioli; liquali, all'incontro, per corrispondere, quanto piu sia lecito, al uincolo di una tale amicitia, cercheranno di amar il padre con ogni summissione, & obedienza, & portargli ogni honore, & somma osseruanza, da lui riconoscendo il nascimento, & lo essere stati nodriti, & alleuati: come anchora deueno fare tutti gl'huomini (ma in maniere senza paragon maggiori) nella riuerenza, & deuotione, che siamo tenuti di portar a Iddio, padre, & nostro uniuersal benefattore. Questa amicitia paterna, & figliale è piu capace assai di commodo, & di piacere di quello, che sieno l'amicitie de stranieri; si come parimente la uita de padri con i figlioli è piu commune di quella de stranieri. Segue poi l'amicitia de fratelli, i quali descendendo dalla medesima stirpe, s'auiene che sieno uirtuosi, sono atti all'amicitia sodalitia, piu che tutte l'altre sorti d'huomini, per essere i fratelli nati, & alleuati nella istessa casa, & sotto d'una medesima disciplina. Onde hanno bel campo di poter conoscere, & approuare i costumi l'un dell'altro; Ilche molto importa, come si è già detto, per confermar una uera amicitia. Per ordine poi, di mano in mano, i piu propinqui sono ancho piu atti ad intrinsicarsi insieme in amicitia, che non sono gl'altri piu lontani di parentela, & molto piu delli stranieri. Resta l'amicitia del marito con la moglie, laquale diciamo similmente essere molto secondo l'ordine di natura, per esser il congiungimento dell'huomo con la donna assai piu naturale della compagnia ciuile, si come parimente la casa antecede di tempo, & è piu necessaria della città, come quella, che non puo essere senza casa: Aggiungesi, che il far prole, & generar figlioli è cosa commune, & molto naturale, a tutti gli animali, i quali a ciò inuitati, & tratti uengono dalla natura, per mantener la spetie, come a ultimo loro fine. La onde, l'huomo, non sol per l'istinto naturale di conseruar la spetie, ma passando ancho piu inanzi, si congiunge con la donna, a fine d'hauer uita piu commoda, & piu lieta; per mezo di una tal è compagnia, si come senza dubbio succede loro, per concorrere insieme quiui a beneficio cõmune l'ingegno, & il giudicio naturale dell'uno, & l'altra, & la forza, & i pro-

prij

prij commodi, & l'operationi, che sono appropriate alla uirtù dell'huomo, & della donna; oltre che, di loro nascendo figlioli, tanto piu anchora si stringono insieme, & piu indissolubile si rende il legame matrimoniale, per essere i figlioli un ben commune, per cui tanto piu si unisce insieme il marito con la moglie.

Che l'amicitia fondata in utile è piu di tutte l'altre amicitie soggetta alle querele.
Cap. XIIII.

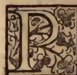


L cercar poi il modo, nelquale habbia a uiuere insieme il marito con la moglie, o l'amico con l'amico, non è altro, che inuestigar il giusto, che conuiene alle uarie sorti d'amicitia; perche nell'istessa maniera non s'ha già a procedere, & a trattare con l'amico sodalitio, si come conuien far col padre, ouero con il straniero. Per ilche, essendo tre sorti d'amicitia, una propria de uirtuosi, l'altra del piacere, & la terza dell'utile; & potendo queste essere, così tra pari, come tra disuguali, in quanto che il migliore puo hauere amicitia col peggiore, il ricco con il pouero, & il piaceuole con chi non è così galant'huomo, diciamo in generale, che, quanto piu è possibile, si ha, tra pari, da seruare l'equalità principalmente in amarsi insieme, & dapoi ancho nel resto; & fra disuguali, in ricompensa del merito, & ualore, ilqual sia maggior da una delle parti, deue l'altra crescere in amore, & in ossequio. Ma, nell'amicitia de buoni, la corrispondenza, si come ua in tutto del pari, così passa con molta pace, senza alcun tumulto di querele; sendo un'amico, & l'altro, per amor della uirtù, attenti al reciproco beneficio, senza mai stancarsi; come quelli, liquali conoscono molto bene di far cosa bella, & conforme alle lor uoglie. Nell'amicitia anchora de gl'huomini piaceuoli, di rado accadono querele; auenga che colui, a chi non piace la compagnia d'un'altro, facilmente se ne possa distorre senza altro romore. Ma l'amicitia fondata in utile, è quella, ch'è grandemente esposta a i dispareri, & alle liti; & questo, perche uorrebbe ben ogn'uno per se il bello, ma in fine communemente gl'huomini s'appigliano all'utile, a tutti generalmente piacendo piu il riceuere, che il far beneficio. Onde non è marauiglia, se quiui molto frequenti s'odon le differenze, & le dispute di gratitudine, & ingratitudine fra gl'amici.

Che

Che l'amicitia d'utile è simile, parte al giusto scritto, & parte al giusto non scritto.

Cap. XV.



Ero è da sapere, che l'amicitia d'utile puo essere di due sorti, una simile al giusto scritto, detto giusto legittimo, & è quando gl'huomini, per contratto s'accommodano insieme di uarie cose; alcuni con modo piu plebeo, & mercantile, cioè, quando, per quello che danno, riceuono, & essigono l'equiualente nell'istesso tempo; altri piu ciuilmente, accommodando l'amico per qualche tempo, o di danari, o d'altro, senza uolersi del beneficio, o prestito che fanno, assicurare in altro, che nella fede di quel tale, a cui fanno il seruitio: onde alcuni mossi da modestia, & da certa ciuilità, piu tosto eleggono di perdere la robba prestata, che condursi in giudicio a litigar col debitore. L'altra sorte d'amicitia fondata in utile, è simile al giusto non scritto, & sarà amicitia morale; quando alcuno dona danari, o altro, senza altro patteggiar della restitutione, andando però a disegno d'hauerne a riscattar l'equiualente in tempo delli suoi bisogni; Et chiunque, con tal'oggetto, induce l'animo a far piacere ad altri, corre facilmente alle querele, quando de benefici fatti non riceue quel cambio, che n'aspetta.

Auertimento sopra il conseruare l'amicitia, massime quella, ch'è fondata in utile.

CAPITOLO XVI. & vltimo.



Er leuar adunque l'occasion di romore nell'amicitia dell'utile, deue, chi hauerà riceuuto alcun beneficio da altri, far ogni opera, per restituire il cambio al suo benefattore, & far questo di molto buona uoglia, per dimostrare che, parimente l'amico mosso da buon'amore, a lui facesse prima quel piacere, & non per proprio disegno; altrimenti le querele salteranno in campo, & l'amicitie si discioglieranno. La stima poi del ualore delli benefici riceuuti, quando l'huomo sia per renderne il contracambio, deue esser rimessa all'arbitrio, & giudicio, di chi gli ha riceuuti, & non di chi gli ha fatti: Perche, chi

chi haurà riceuuto alcun seruitio da altri, molto bene di esso puo conoscere il ualore, & l'importanza, hauendolo potuto pesare secondo la qualità del bisogno, & luogo, & tempo, nelqual ne fu accommodato; talche per non incorrere nel biasimo d'huom'ingrato, ne restituirà a tempo, & luogo, l'equiualente al suo benefattore, & piu tosto con qualche uantaggio, che altrimenti. Nell'amicitia poi de uirtuosi, per conto de reciprochi benefici, non si ricerca altra misura, che l'elettione, per conoscere, & approuare la uirtù, e li meriti dell'amico, per il cui amore s'ha a far ogni gran cosa, come richiede la sua molta uirtu. Et perche nelle disuguali amicitie, doue un'amico auanza l'altro in bontà, o in altro, facilmente nascono le querele; perche, da un canto, chi è grande & potente presume ogni cosa douersi alla potenza, & superiorita sua, & dall'altro canto l'inferiore, ilqual s'induce a tener amicitia con il maggiore a fine di auanzar da quello qualche commodo, non puo soffrire d'hauer a restar in ogni cosa al disotto (onde le ben regolate città, per metter temperamento alle recognitioni, che uoglian fare uerso i lor cittadini, che hanno speso o opera, o facultà in seruitio della Republica, non costumano già di rendere al medesimo cittadino utile, & honore insieme, ma a chi honor solo rendono, & a chi danno utile, secondo le qualità, o commodità, o bisogno di ciascuno) però, per seruare l'equalità di queste tali amicitie, conuien che l'inferiore tragga aiuto da quello, ch'è maggiore; a cui poi, per contracambio, renda ossequio, & honore. Perche, in questo modo, ottenendo da un canto l'impotente, & il pouero, il guadagno, che non è altro, che un'aiuto per quello, che ha di bisogno, & dall'altro canto, riceuendo il potente, e il superiore l'honore, ilqual è segno, & dimostranza della buona opinione, che hanno quelli, che honorano uerso l'honorato del benefico animo suo, uerranno con molta satisfattione ad ugualarsi insieme nell'amicitia: Nellaquale, benche diciamo conuenire, che, secondo l'eccesso della dignità di uno, debba l'altro supplire, in altra guisa, alla disuguaglianza sua, non però intendiamo, che ad ugual bilancia, in questo, andar si debba; ma basterà, che l'inferiore faccia tutto quello, che a lui è lecito, per mantenersi, con debita ricompensa, nell'amicitia con il superiore: Che già a Dio non si puo tanto honore, & riuerenza, per noi, rendere, che agguagli una minima particella di quel tanto che siamo debitori a una tanta, & così benefica Maestà; pur deuesi sforzar l'huomo, di far dal canto suo, quel che piu puo, per dimostrare la prontezza dell'animo suo uerso la diuotione, & culto diuino: si come parimente i figliuoli, in cambio delli tanti benefici riceuuti da i loro padri, renderanno a padri quel maggior honore, che possono; non potendo essi mai far tanto in seruitio de padri, che basti per corrispondere

dere a pieno alli benefici tanti, & cosi grandi che hanno da loro riceuuti. Et di qui è, che il padre puo scacciar da se il figliolo, priuandolo dell'heredità, a guisa di coloro, che posson lasciar di far piu oltre beneficio a quelli, i quali sono loro già obligati per altro; non essendo poi lecito al figliolo di ributtar da se, ne abbandonar il padre, a cui ha obligo infinito. Ma non deue però, ne ancho il padre lasciar il figliolo del tutto in abbandono, ne altri ommettere di beneficar di uantaggio, quelli, che hanno già per inanti beneficato; saluo, se non fossero diuenuti huomini cosi tristi, & scelerati, che piu tosto meritassero castigo, che fauore: Altrimenti, l'amicitia naturale, & la pietà humana ci astrigne, a non lasciar abbandonato, del nostro soccorso, il prossimo, che ne ha dibisogno, & tanto manco i parenti, & i figlioli.

Il fine dell'ottauo libro.



Argomento del Nono libro dell'Ethica di Aristotile a Nicomacho.



SEguendo Aristotile in questo Nono libro il ragionamento dell'amicitia, tratta di diuerse cose, che sono come proprieta annesse all'amicitia, delle quali molte ancho ne sono state gia accennate nell' Ottauo libro; ma qui, molto piu a pieno, si essaminano, & si risoluono; di che, per facilitare maggiormente i discorsi d'Aristotile, ne faremo tre parti principali. Nella prima si parla del modo di conseruare, & del disfare l amicitia, & di rendere il cambio delli benefici riceuuti: onde di questa prima parte saranno tre capi: Nel primo si propone il modo, che s' ha da tenere per conseruare l'amicitia: Nel secondo si dichiara la maniera, che si deue usar in restituire i benefici: Nel terzo, & ultimo si tratta, quando, & come conuenga dissoluere l'amicitia: Nella seconda parte principale poi sono dichiarate alcune cose, dalle quali pare, che origine tragga l'ordine, & la norma dell'amicitia, di che saranno quattro capi: Nel primo mostrasi, come, dall'amor proprio, che porta il uirtuoso a se medesimo, è deriuato l'ordine, che s'ha da tenere nell'amicitia: Nel secondo capo si fa palese, come, presso de cattiui, non ha luogo la concordia, ne l'amore: Nel terzo si parla della beniuolenza, primo principio dell'amicitia, & dell'amore: Nel quarto, & ultimo capo si mostra quello, che sia la concordia, la quale medesimamente è necessaria all'amicitia. Dapoi nella Terza, & ultima parte principale si contengono diuerse questioni, ouero auertimenti di cose pur attinenti all'amicitia; & di questo ragionamento si faranno sei capi: Nel primo si mostra, come, con molta giusta ragione, ha da essere maggiore l'amore del benefattore uerso del beneficato, che quello del beneficato uerso del benefattore: Nel secondo, che la filautia, che è amore proprio di se stesso, nell'huomo uirtuoso, è cosa bella, & lodata: Nel terzo, che il beato ha bisogno d'amici: Nel quarto si tratta del numero de gli amici, con li quali si possa hauere uera amicitia. Nel quinto si fa chiaro, quanto sieno utili gli amici, cosi nel tempo delle auersita, come in quello delle prosperita: Nel sesto, & ultimo capo si fa palese, qualmente il conuersar, & uiuere insieme un'amico col l'altro, è ueramente l'anima, & il fondamento dell'amicitia, come cosa piu importante di tutte l'altre.



DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE. A NICOMACHO LIB. IX.



Del modo, che si ha da tenere per conseruare l'amicitia.

CAPITOLO I.



NEL precedente libro, si è dichiarato quello, che sia amicitia, & quante sorti d'amicitia si trouano, quale sia la uera, & stabile, & quale impropria, & facile da disciorre, da qual fonte nasca ciascuna di loro, in che consista la perfettione dell'amicitia, & come tra pari, con uguali effetti, si conserua, & fra disuguali, cō ordine, & proportione accommodata al merito d'ogn'uno. Hora, per dare il debito compimento a questa materia, ci resta da considerare, parte alcuni belli, & utili ricordi, & parte la risolutione di certe difficulta, che qui occorrono: Et prima esplicaremo piu a pieno, di quello che habbiamo fatto per inanzi, il modo di conseruare l'amicitia: Non gia quella de uirtuosi; la quale, essendo fondata con giudicio, & senza inganno delli costumi dell'amico, ha, in se, una parita equalissima, & una corrispondenza d'amore indissolubile; ma quella di coloro, i quali hanno appoggiata l'amicitia a particolar interesse di piacere, o di utile, & masimamente, quando sia disuguaglianza di stato fra gli amici. Dunque, per dare una regola generale, è da sapere; come si conseruano queste tali amicitie, con l'uso di rendita equiualente a benefici riceuuti; in quel modo, che, nella compagnia ciuile, nella mutua permutatione, un'artigiano è obligato a rendere tanto dell'opere sue, quanto conuiene, per supplimento di quell'utile, che da altri habbia riceuuto: In che le citta hanno una piana, & certa misura, cio è il danaro, con cui pareggiano tutte le uendite, & compre, & cambi, che si fanno; la onde, nell'amatoria, il contracambio non è cosi ben ridutto a certo, & determinato ordine: Perche qui uno, amando fuor di modo un'altro, si dorra, di non hauere una debita corrispondenza in amore; ne considerara, che, per auentura,

egli non hà parti, in sè, degne di tale beniuolenza. Vn'altro, uedendosi amato grandemente da qualcuno, uerra subito alle querele, quando non riceua, dall'amico, quell'utile, o piacere, che da lui aspettaua. Per il che in rimedio di cio, primamente ciascuno ponderara, con giusta bilancia, i meriti suoi, & da poi cercara d'adempire uerso l'amico tutta quella sorte di benefici, ch'aspetta di riceuer da lui, chiunque s'indusse a far seco amicitia. Ma l'importanza (per dir il uero) & la difficulta qui consiste, in uedere, quanto importi il ualore del beneficio gia fatto, & se la stima ne debba esser rimessa al giudicio del benefattore, o pur di chi l'ha riceuuto: Perche sono alcuni, i quali, inanzi tratto, soglion uoler riscuoter il pagamento di cio, che uoglian fare per seruitio d'altri; costume assai proprio de Sofisti; i quali, spesse uolte, non attendono poi quello, che promettono, ouero perfettamente non l'essequiscono; onde uengono facilmente in discordia con gli amici loro. Protagora, all'incontro, essendo uero Filosofo, si rimetteua all'arbitrio delli suoi scolari, accettando quello, che loro fosse parso di donargli, in ricompensa di quello, che da lui hauessero imparato; Et in questo faceua bene; poi che i meriti della filosofia sono tali, che non è cosa alcuna tanto pregiata, che a lei s'agguagli. Onde si deue il Filosofo contentare di quell'honore, & commodo, che fatto gli sia, secondo il potere di ciascuno. Quelli poi, li quali usano di fare, uno all'altro, certa sorte di benefici tanto limitati, che ageuolmente si puo conoscere, quanto importi il loro ualore, deueno, d'accordo insieme, farne la stima, per stabilire quale, & quanto debba essere il cambio, che si ha da rendere; Et doue questa certezza non ha cosi luogo, giusta, & ragioneuol cosa fia, che, chi ha riceuuto alcun beneficio, ne stimi egli il ualore, & ne renda il cambio proportionato; Perche gia non conuiene lasciarne il giudicio all'arbitrio del benefattore, per essere cosa troppo propria di ciascuno, lo apprezzar fuor di modo le sue cose; ma piu tosto si douera rimettere al giudicio della persona gia beneficata; essendo molto ragioneuole, che, chi s'induce a far beneficio all'amico, con sperãza di douerne poi, a tempo debito, essigere il cambio, si rimetta al giudicio del medesimo, circa la qualita, & quantita della ricompensa, che ne debba hauere. Questo istesso è osseruato in alcune citta, doue per legge, è ordinato, che, nelle differenze de contratti uolontarij, de quali non appare proua alcuna, ne per uia di testimoni, ne per scrittura, si debba stare al detto, & giuramento di colui, a cui, l'altro, habbia confidata la somma della cosa; Ma pero deue, chiunque ha riceuuto piacere da altri, stimare il ualor del beneficio, considerandolo, secondo il giusto ualore, & la conditione di quel tempo, nel quale ne hebbe bisogno, & ne fu accommodato, & non altramente.

Dell'or-

Dell'ordine, che si ha da seruare in rendere i benefici riceuuti, hauendosi riguardo alla uarieta de fatti, & delle persone, & de tempi, & de luoghi. Cap. II.



E Ancho da considerare piu distintamente, di quello che si è fatto nel libro di sopra, come s'habbia a portar l'amico in rendere i benefici riceuuti, hauendo rispetto a tempi, & a luoghi, & alla uarieta delle cose, & alla diuersita delle persone, con le quali s'ha in qualche modo amicitia. Perche, se ben ognuno è piu obligato a suo padre, che a qualunque altro, non è pero tenuto nell'infirmita di obedire piu al padre, che al medico; si come ancho nell'elettione, che s'habbi a far di un capitan d'esser cito, nõ è il douere, ne seruitio della Patria, che uenga anteposto il parẽte, o amico poco prattico nel mestier dell'armi, a quelli, i quali sono periti, & molto ben essercitati nella militia. Appresso, non è dubbio alcuno, che siamo piu tenuti di far seruitio all'amico, che al uirtuoso, & di restituire il cambio, a chi ci ha primieramente beneficati, piu che di beneficar l'amico, quando non posiamo insieme sodisfare all'uno, & all'altro: Et in somma, grande uarieta, & molte differenze accadono nell'attioni humane, cosi per la grandezza, & picciolezza delle cose, come per la necesita, & l'honesto; di modo che, non è posibile affermar di loro una regola generale; & masimamente circa le cose & le persone, che sono di grado insieme molto differenti: Questo posiamo ben dire, che niuno è di tanta preminenza sopra gli altri, che, a tutti, in ogni cosa, debba esser sempre preferito. Diciamo anchora, che, se posibil è, debbiamo sempre rendere la pariglia del beneficio a quelli, che ci hanno fatto primamente piacere; si come ancho è il douere, che si restituisca l'impresstito di danari, o altro, a chi, cene ha accomõdato, piu presto, che accommodarne noi il nostro amico: Ma, con tutto cio, queste regole sono fallaci: Perche, chiunque sara stato liberato di prigione da un'altro, sẽza dubbio è tenuto, quando occasione lo ricerchi, di fare altro tãto per il suo liberatore; ma se insieme col liberatore si trouasse hauer il padre prigione, & non potesse riscuotere a liberta, se nõ un di loro, in questo caso, douera il figliolo liberare il padre, & lasciar in disparte l'altro benefattore, per esser il figliolo tãto obligato al padre, che haurebbe a cõstituir se stesso alla prigione, per liberar ne colui, dalquale ha ottenuto di esser al mondo. Parimente, un'huomo buono, riceuendo beneficio da un cattiuo, nõ è tenuto a render il cõtracambio a questo tale; auẽga che fra i buoni, ci cattiui sia una tale disuguaghãza,

che, se un'huomo da bene fa piacer ad un tristo, non puo essere sicuro di hauerne a riceuere il contracambio, si come il tristo si puo promettere, & asicurare del buono. Per il che bisogna hauer riguardo alle conditioni delle cose, & inclinare da quel cãto, doue piu stringe la necesita, & l'honesto; & uolgere il pensiero uerso la qualita de benefici riceuuti, & delle persone, con le quali habbiamo a trattare, & ponersi inanzi la comparatione, discorrendo sopra la uirtu de gli huomini, & sopra la prattica, che habbiamo con ciascuno; che, in questo mõdo, facilmente uerremo ad affer rar quello, che ci conuenga di fare cõ il padre, coi parenti, con gli amici, con i uicini, con li benefattori, & con altri: Che pur è chiaro (per dar essempio di alcune cose) che alle nozze s'hanno a ritrouar insieme i parenti, trattandosi quiui d'un'attione pertinente a tutto il genere del sangue. Parimente a genitori nostri siamo tenuti, piu che a niun'altro, di procurare ogni aiuto, accio non restino priui del uitto, essendo assai piu bella, & piu honorata cosa proueder loro del uiuere, che noi medesimi; Et debbiamo anchora sommamẽte honorare il padre cõ il proprio honore, & la madre con la debita riuerenza; che non è gia il medesimo honore quello, che siamo obligati di portare all'uno, & all'altra; si come anchora non conuiene hauer il medesimo rispetto ad un Filosofo, & all'Imperador di uno essercito: & a uecchi, con cedere loro il luogo, & con inchinarsegli, & leuar la berretta, sodisfaremo in quello, che debbiamo. Tra fratelli poi, & gli amici sodalitij, deue essere una grande liberta nel conuersare, & ogni cosa fra loro in commune; Et cosi di mano in mano, con gli altri parenti, & uicini, & con li Cittadini s'ha da procedere, in quel modo, che ci obliga la strettezza della nostra congiuntione, hauendo insieme riguardo alla qualita delle cose, che habbiamo a fare per ciascuno.

Quando, & come conuenga dissoluere l'amicitia.

CAPITOLO III.



IRCA poi il disciorre l'amicitia, quando uno de gli amici non osserua quella maniera di procedere, sotto la qual fu contratta l'amicitia, è d'auertire, che nõ è incõuenien te, che l'amicitie fondate in utile, o in piacere, si disfacino, leuato l'utile, o'l piacere; Ma quando uno tiene amicitia con un'altro, sotto pretesto di amare li costumi suoi, essendo in effetto amico dell'utile, o del piacere, qui le querele, & le liti sono pronte, & li dispareri uanno giustamente in uolta. Onde, chiunque si fara persuaso, di douer essere amato per li costumi suoi, i quali non sieno punto amabili, douera

douera incolpare se medesimo, non essendo egli amato in quel modo, che uorrebbe; Ma colui, il quale simulatamente procede, & inganna l'amico, con mostrarsi huomo da bene, essendo in tutto al contrario, è degno di gran biasimo, & di maggior castigo, che non meritarebbe un falsario di monete; si come ancho è maggior aggrauio il falsificare, & adulterare i costumi, ne quali è fondata l'amicitia, che i danari. Auenendo, che alcuno faccia amicitia con persona, la quale istimi buona, & uirtuosa, & la scopra di mali costumi, egli non è tenuto a continuare con questa tale, piu oltre l'amicitia gia contratta, con proposito di hauere per amico huomo, che fosse di buona uita. Se l'amico, che sia declinato nella mala strada, si puo ridurre nella buona, con ogni opera si deue restituire a sanita, con correggerlo delli suoi mali costumi; in che l'huomo uien a fare maggior beneficio all'amico, che non faria, conseruandogli la robba, che fosse posta in grande pericolo; si come ancho sono piu importanti i beni dell'animo, che quelli di fortuna. Se duo da piccioli saranno stati amici insieme, & in progresso di tempo, uno di loro, come dotato di eccellenti uirtu, salga a grado di molta dignita, & l'altro resti a dietro sol inuolto tra pensieri, & piaceri giouanili, fra questi tali nõ potra esser piu la solita amicitia, per essere ĩ loro gia mãcata la simigliãza de' costumi, & l'uso de cõformi piaceri, & il uiuer in cõpagnia; cose, le quali danno l'essere, & l'anima all'amicitia; Ma nõ lasciara pero, chiunque sara salito a maggior grado, di far molto maggior stima d'uno a se gia amico, che d'altri stranieri suoi pari, concedendo qualche cosa alla memoria dell'antica amicitia; pur che quello tale nõ meriti di essere ĩ tutto abhorrito, come infame & scelerato.

Come dall'amore, che il uirtuoso porta a se medesimo, è deriuato l'ordine, & la norma dell'amicitia. Cap. IIII.


MA, per dar maggior lume a questa dottrina dell'amicitia, auertiremo, qualmente i termini, ne quai consiste l'amicitia, & le leggi, & gli offici, che si ricercano fra gli amici, sono deriuati dall'amor proprio, che porta l'huomo a se medesimo. Perche chiaro è, che ordinariamente si tengon per amici coloro, i quali uoglion fare, & fanno per l'amico tutto quello, che credono essere in suo beneficio, & di piu gli desiderano una uita lũga, si come ancho reputano, per proprie, l'offese fatte all'amico; le quai cose si possono osseruare nell'amore, che portano le madri uerso i lor figlioli. Alcuni anchora stimano per amici coloro, i quali fanno uita insieme, & hanno un'istesso uolere, & delle medesime cose si dogliono, & si rallegrano, come pur usano di fare le madri nell'amare i loro figlioli. Hora, queste

M iij proprieta

proprietà de gli amici si possono auertire nell'amore, che porta l'huomo a se medesimo; di che pero bisogna pigliar regola dall'huomo uirtuoso, ilquale, in questo, si come ancho nel resto, è la norma de gli altri, per hauere in se la uirtù, che è regola, & legge sopra tutte l'altre leggi. Il uirtuoso adunque, prima è tutto d'accordo con se stesso, & con tutte le parti dell'anima, senza hauerne una discordante dall'altre, si come ancho è pronto a desiderare, & procurar quello, che giudica buono per se stesso: Et ritrouandosi nell'huomo diuerse parti dell'anima, fra lequali l'intelletto è la migliore, & la piu nobil parte, per cui l'huomo diuien prudente, & dotto, & ueramente huomo; il uirtuoso, con tutto che procuri il ben uniuersale di tutto l'esser suo, cosi dell'anima, come del corpo; nondimeno è principalmente intento, & uolto a quel bene, che è peculiare, & proprio dell'anima ragioneuole; laqual ei desidera, che principalmẽte uiua, & si conserui; uenendo in questo modo a desiderare il bene di se stesso, come huomo, ch'usi bene il bel dono dell'intellettto: Perche di tramutarsi in altra forma, o di cauallo, o d'altro animale, come poco meno accade a quelli, i quali lasciano la uita ragioneuole, & seguono la bestiale, per douer hauer poi aggiunti tutti gli altri beni, niuno è, che se lo habbia ad augurare, per priuarsi, in questo modo, della propria natura, nellaquale ciascuno sempre appetisce di conseruarsi: Onde Iddio, ilquale, si come è autore di tutte le cose, è ancho regola del uero essere di ciascuna natura, restando sempre con una medesima simplicissima entità, godesi un sempiterno, uero, & sommo bene. Dunque il uirtuoso, si come principalmente huomo, per rispetto dell'intelletto, cosi attendendo a questa parte principale dell'esser suo, mediante il buon'uso della ragione, desidera di uiuere a se stesso, molto compiacendosi di quelle opere, lequali escono dal fonte di questa uera uita: Onde dolcissime sono le memorie de gli egregi fatti, & suauissime le speranze delle cose buone, & giocondissime le belle speculationi, che stanno dentro all'intelletto ben instrutto delle scienze. Ma finalmente (per dichiarare un'altro particolare molto importante, & proprio della uera amicitia) il uirtuoso è tanto d'accordo con se stesso, che tutto quanto, o si duole, o si rallegra, & non è parte alcuna di lui, laqual si goda di qualche diletto, che questo non sia ancho commune a tutte l'altre parti di se stesso; & questo, perche in lui la ragione predomina; onde non fa attione alcuna, dellaquale s'habbia a pentire. Noi non disputaremo al presente, se l'huomo possa hauere amicitia con se stesso, laquale, douendo essere, saria, quando il uirtuoso, col freno dell'elettione, hauesse raccolte insieme sotto d'una concordia commune la ragione, & l'appetito sensuale, che sono parti, per natura loro, insieme differenti, ilche non ha luogo nelle

nelle bestie, per essere di natura irragioneuole; ma direm bene; che, dal modo, nelquale il uirtuoso ama se medesimo, sono deriuati i termini, & gli ordini delle mutue amicitie de gli huomini; & che quelli sono amici insieme, i quali s'amano con quelle dispositioni, con lequali, l'huomo uirtuoso, è inclinato ad amar se medesimo: onde ancho dimandiamo il uero amico un'altro noi stesso. Appresso diciamo, che l'eccesso, che suol auenire nell'amicitie, quando un'amico auanza l'altro in ualore, o in potere, s'ha da considerare dall'eccesso, che ha loco nell'huomo, per la parte dell'anima ragioneuole, laqual è superiore di qualità a tutte l'altre parti della nostra natura. Tale adunque è la concordia, & l'amicitia, che il uirtuoso ha con esso seco, & con tutte le parti di se stesso.

Come ne gli huomini cattiui non regna uera concordia, ne amore.

CAPITOLO V.



MA uolgendo il parlar nostro a coloro, i quali declinano dall'essentia, & proprietà dell'huomo da bene, diciamo, come, in questi tali, non è concordia, ne proprio, ouero amore di se stesso: Perche quelli, i quali non sono estremamente cattiui, si come sono la maggior parte de gli huomini, par bene, che uiuano una uita pacifica, per la persuasione, che hanno di loro medesimi, di esser buoni; ma in effetto poi preuale nell'intrinsico loro la discordia; dandosi, si come fanno, in preda a gli appetiti sensuali, & lasciando abbandonata la ragione; come si uede ne gli incontinenti, i quali, da un canto uorriano seguir quello, che la ragione gli detta, & dall'altro canto, tratti dall'appetito carnale, seguono il piacere, che torna loro in danno, & uergogna; Et come sono alcuni altri, i quali per uiltà, & dapoccaggine, lasciano di fare imprese honoratissime, allequali fariano molto atti, con trarne molto utile, & honore; Onde, abbandonãdo cosi degnẽ attioni, per godersi una certa uergognosa quiete cõtraria alli stimoli, & precetti della buona ragione, nõ possono tan poco questi tali hauere in se la pace, & la uera concordia. Ma pessima poi è la conditione de scelerati; i quali, per li tanti loro enormi misfatti, si riducono in tal stato, che in loro non mai pace, ma regna continua guerra; hauendo in odio lor stessi, & la propria uita, con darsi talhora uolontariamẽte la morte. Questi alle uolte, per dar qualche refrigerio, & tregua all'animo angustiato, si riducono in compagnia d'altri, per passare, con qualche

tratte-

trattenimento il dispiacere, che loro rimbomba dentro della memoria de gli enormi misfatti, & per fuggire i pensieri, & la temenza delle grauose pene, che giustamente loro soprastanno. Ne è marauiglia, che il scelerato, nõ hauendo in se parte alcuna amabile, non porti manco amore a se stesso, ne habbia mai pace dentro dell'animo suo. Quindi n'auiene, ch'ei non ha mai insieme d'accordo le parti di se stesso, ne quando si rallegra, ne quando si duole; ma sempre si troua nel mezzo d'una continua seditione, & battaglia, per hauere in tutto discordante la retta ragione, dall'appetito sensuale. Pero mosso dalla sua maluagità, alle uolte, & per lo piu s'attrista, quando non ha potuto, & quando potendo, non ha dato compimento alli suoi mali pensieri: Talhor anchora si gode di un tale successo, tocco da qualche stimolo di ragione, che, in lui, quasi in un momento, s'abbatte a risplender fuori dell'oscure tenebre, nequali giace sepolta. Et non è però, che in un tal pensiero molto si fermi, che in un momento, come quello, ilquale non uorria in conto alcuno hauer sentito piacere del mal non operato, da un'altro contrario pensier uien sopragiunto, che lo stimola, & molesta in si fatta maniera, che mena uita piena di continuo rimorso, & pentimento; cosi l'attioni sue sono instabili per essere soggette all'appetito irragioneuole, & contrarie in tutto a gli ordini della buona ragione. Onde, se il tristo, & scelerato huomo non puo hauer amore, o pace con se stesso, come potra gia mai tenere amicitia uera con altri? & come non diremo noi, che la uita di un tale non sia infelicissima, & piena d'ogni miseria? Il perche, deue l'huomo fare ogni opera, per acquistar la uirtù, nellaqual s'annida ogni bene, & per laquale uiue l'huomo fra se stesso, con somma pace, & amore, & puo appresso coglhere il dolcissimo frutto della uera amicitia con altri.

Come la beniuolenza è differente dall'amore, & dall'amicitia.

CAP. VI.


A beniuolenza poi, o affettione, che uogliamo dire (per passare a quest'altro capo, ch'è ueramente principio, & fondamento dell'amicitia) non è l'istesso, che amicitia; perche la beniuolẽza puo stare nascosta, & stendersi anchora uerso di persone da noi per prattica non conosciute, ilche non puo essere dell'amicitia. Non è ancho la beniuolenza quello, che è amore: Perche amore si conserua lungo tempo, & è sempre accompagnato da qualche appetito, & non nasce ne gli huomini, se non per lunga cõuersatione; ma la beniuolenza nasce, & muore in un momento, & è senza

za ardore di appetito; Et di qui è, che, occorrendoci di ueder due persone in un steccato, che giostrino insieme, se ben, ne di una, ne dell'altra habbiamo cognitione, nondimeno, per certa inclinatione, che si genera in noi quasi in un momento, s'affettionamo in un tratto, piu a uno di loro, che all'altro; ilche è beniuolenza, & nõ amore. Posiamo adunque dire, che, si come, per essere innamorato di qualche persona, conuien prima, che l'huomo si compiaccia della uista della cosa amata, & che poi appresso la desideri in assenza; cosi, principio dell'amicitia sara la beniuolenza, & l'affettione, che si porta ad alcuno; laqual non è, ne si puo chiamare amicitia uera, ma si ben ociosa; poi che non è da dire, che uno affettionato a un'altro, s'affatticasse, & pigliasse briga per lui, com'è mestiero di fare nella uera amicitia: Ma, quando la beniuolenza poi continua, & insieme accompagnata uiene dalla conuersatione di lungo tempo, diuenta finalmente una uera amicitia; non già quella, che sia fondata in utile, o in piacere; che queste tali amicitie non hanno la loro origine da propria beniuolenza, che uno porti all'altro, ma da particolari interessi di commodo, o piacere, che uno riceue dall'altro. Perche, s'alcuno per lo beneficio riceuuto, rende per cambio beniuolenza, questo farà egli per obligo, & non farà per propria, & uera affettione; si come, essendo noi beneuoli ad alcuno, perche sia atto da poterci giouare, in tal caso, s'ha a dire, che noi non portiamo ueramente affettione a lui, ma a noi medesimi, amãdolo per nostro particolar interesse. Nasce poi la beniuolenza in noi da opinione, che habbiamo di uirtù, o di bontà, o bellezza, che sia in alcuno, laquale a noi piaccia; il che è cagione di renderci d'improuiso, piu affettionati a un'huomo, che all'altro di duo, quali uediamo combattere in un steccato, senza hauergli prima conosciuti.

Quello che sia la concordia nell'amicitia. Cap. VII.



LA concordia poi appartiene all'amicitia, non la concordia d'opinione, che hauessero alcuni d'una istessa cosa; perche questa si puo ancho trouar in quelli, che non si conoscono, & puo essere nelle scienze, circa cose non pertinenti al uiuer nostro, si come alcuni conuengon insieme nell'opinione della generatione del mondo; ma quella concordia, che è fra gli amici, che sono d'accordo insieme in quelle cose, che conferiscono al uiuer humano; si come nell'amicitia ciuile la concordia è, quando tutti i cittadini uogliono una cosa medesima, o sia pace, o guerra, o altro, che appartenga al ben commune; altramente, essendo discordi, diciamo, che fra di loro sia dissensione. Questa concordia si troua perfettamente ne

buoni;

buoni; iquali hanno sempre un'istesso uolere indirizzato uerso del giusto, & uero bene; Et se tutti i cittadini, o la maggior parte almeno, fossero di un tal'animo, nõ è dubbio alcuno, che le città si cõseruariano in somma pace, & in una perfetta giustitia. All'incontro, da gli huomini cattiui succede la discordia, poi che non si contentando di quello, che a lor tocca, usurpano quello d'altri, & sono causa di liti, & di disordini, per liquali le città facilmente poi uanno in rouina: Et questo basti, per dichiaratione delli termini principali, che conuengono all'amicitia.

Che l'amore del benefattore ragioneuolmente deue esser maggiore uerso del beneficato, che quello del beneficato uerso del benefattore.

CAPITOLO VIII.



ORA molti belli auertimenti pieni di difficultà s'hanno da considerare, per compimento del presente trattato dell'amicitia: Il primo de quali è, che'l benefattore porta maggior amore alla persona, a cui fa beneficio, che non questa al benefattore; con tutto che pare, che douesse essere il contrario; auenga che, chi da altri riceue utile, o piacere, non potendo co i fatti render la pariglia, dourebbe almeno dimostrarsi grato, con un'animo colmo di beniuolenza, uerso'l suo benefattore. Alcuni ascriuono la cagion di questo alla cupidigia de gli huomini, i quali s'inducono a far beneficio, per hauerne poi a riscuoter l'equiualente: Onde dicono questi tali, che li benefattori amano li suoi obligati; a quella guisa, che li creditori sogliono amare i loro debitori, procurando, che sieno salui, insieme con le facultà, per poter esser sodisfatti delli crediti, che hanno con essi; si come, all'incontro, i debitori odiano li loro creditori, per contraria ragione. Ma, per dire il uero, questa ragione ha luogo solo in quelli, i quali sono ingrati delli benefici riceuuti, & che piu si curano di riceuere, che di far piacere: Perciò, considerando noi il fatto per la uia nobile, & ueramente ciuile, diciamo, che chi fa seruitio ad alcuno, non mercantilmente, cioè, perche aspettar ne uoglia ricompensa; ma solo, perche giudica la persona degna di tal beneficio, ama l'amico, in cui conferisce commodo, o altro, piu di quello, che'l receuitore del beneficio ami lui; Et ciò per l'inclinatione, che naturalmente deue hauere il benefattore uerso la persona obligata: Che, si come gli artigiani sono molto piu amatori delle loro opere, di quello, che fariano l'opere uerso di loro, quando cosi auenisse, che fossero animate, & potessero dimostrare il proprio affetto uerso delli lor fattori; (che

(che pur è chiaro, quanto amino teneramente i poeti le lor poesie, amandole non meno, che i proprij figli, per esser parti usciti dall'ingegno loro) così adunque, il benefattore amarà piu il beneficato, di quello che sia riamato da lui, amandolo, come fattura, nellaquale risplende l'atto della sua liberalità, & cortesia; il che ancho è fondato in una uera ragione: Poi che lo essere, & lo uiuere attualmente, è grato, & desiderato, & amato da ciascuno; Onde il benefattore douerà piu amare il beneficato, che questo il suo benefattore; uenendo in questo modo ad amare l'opere sue, dallequali sole dipende la uera uita. A che si aggiunge, che'l far beneficio è cosa bella, & honesta, si come il riceuerlo è di utile, & di commodo; però, si come il bello, & l'honesto auanza di gran lunga l'utile, & il commodo, così ancho l'amore del benefattore, essendo fondato in obietto di cosa bella, auanzarà l'amore del beneficato, che ha per suo fondamento l'utile. Et si puo, in questo modo, chiarire, che'l bello sia superiore all'utile; perche, ogni cosa è piu cara, & piu diletteuole, essendo presente, & tuttauia in atto, che se è già passata, ouero è posta in speranza di douer auenire; &, per conseguente, piu care, & piu amabili conuiene, che sieno quelle cose, lequali, piu dell'altre, si conseruano in essere, o per uia dell'atto istesso essercitato, o per mezo della ricordanza; che ben anchora si sa, quanto dolce sia la memoria delle cose passate; piu dolce, & piu grata sempre, senza dubbio, per cagion del bello, che per rispetto dell'utile; si come, all'incontro, la speranza del futuro piu preuale, per causa dell'utile, che per conto del bello; & questo, per rispetto delle nostre necessità, che ci stimolano a procurar prima le cose di giouamento, che quelle, che ci sono di ornamento. Però, hauendo il benefattore bellissima causa, che lo induce ad amar l'opera sua, conseruandosi etiamdio, piu a lungo, la memoria de bei fatti, che quella dell'utile, laqual tosto uien a fine, sarà molto ragioneuole, ch'egli anchora ami maggiormente la persona beneficata da lui, che questa il benefattore. Appresso, nelle cose buone, l'attione è migliore, & piu nobile della passione; però il far beneficio sarà cosa piu pregiata, che'l riceuerlo; onde, l'amore del benefattore, douerà ancho essere maggiore per questo rispetto. Finalmente non è dubbio, che le cose acquistate con fatica, & piu si amano, & piu si tengono care di quelle, che senza fatica si possedono: Onde sono piu amatori della robba, quelli, che l'hanno acquistata con molti stenti, che coloro, i quali la riceuono di mano dell'altrui fatiche: Et per questo, le madri amano piu teneramente i loro figlioli, di quello, che fanno i padri, così per la gran fatica, che sopportano in procreargli, & alleuargli, come anchora, per esser piu certe de padri, che quei tali sono proprij loro parti, & figli. Dunque, essendo il far beneficio cosa di spesa, & di fatica, laquale gia non si troua in accettargli, molta ragio-

ne

ne è, che il benefattore ami piu il beneficato, che questo il benefattore; Et di questa difficultà dell'amore de benefattori, uerso li suoi obligati, tanto sia detto per hora.

Che l'amor proprio di se stesso nel uirtuoso è cosa bella, utile, & lodata.

CAP. IX.



Egvita un'altra bella questione, se l'amor proprio detto da Greci, filautia, per cui l'huomo, in amar se, auanza ogni altr'amore, che porti ad altri, sia buono, o cattiuo, come pare che communemente si tenga, sendo in uso de gli huomini, di chiamare amatori di lor stessi (& questo in segno di uituperio) coloro, i quali fanno ogni cosa per il proprio interesse, senza hauer alcun riguardo ad altri; &, all'incontro, inalzano con laude fin al cielo, quelli, che, per hauer per lor fine le cose belle, pare, che non curino le proprie cose loro, per giouare ad altri, & masimamente alla patria, & a gl'amici. Questo parlare de uolgari, benche non sia da disprezzare, nondimeno, se bene si considera, non s'accorda poi con le cose, lequali i medesimi presuppongono douersi trouar nell'amicitia; cioè, che chi è grandemente amico, è tenuto di amare grandemente; & che grande amico s'intende colui, ilquale, per la persona da lui sommamente amata, sol per causa di tal amore, uuol fare, & opera in effetto ogni gran cosa, benche pensasse, che quello che faccia, non si hauesse a saper da alcuno. Perche, se queste conditioni, & proprietà, che si ricercano nell'amicitia, concorrono anchora nell'amore di se medesimo; anzi, dall'amor proprio di se stesso, sono deriuati nell'amicitia, come si è già mostro per inanti; & uerificandosi appresso, sopra tutti gl'altri, nell'amator di se stesso, li prouerbi, & famosi detti, che si attribuiscono all'amicitia; cioè che è la istessa anima; ogni cosa commune; una equalità; & che è piu prosima la coscia del ginocchio, non pare, che conuenga infamar tanto l'amor di se stesso, che sia sempre cattiuo, & biasimeuole, si come pare, che il uolgo la intenda, si che non possa ancho, in alcuni, esser cosa buona, & laudabile. Onde essendo (secondo il nostro parere) l'una, & l'altra di queste opinioni, in certo modo, uera, per scoprir tanto meglio la uerità, fa mestiero distinguere l'amor proprio, insieme con la diuersità de soggetti, ne quali si puo trouare. Per tanto diciamo, che, fra gl'huomini, alcuni sono, i quali, lasciando in disparte i precetti della retta ragione, si danno in tutto a seruire, & compiacere l'appetito irragioneuole, in guisa tale, che, per accumular robba, & crescere in potenza, agio, & commodità maggiore, & per satiar

meglio

meglio le lor uoglie sfrenate (come che quiui consista il sommo bene) di far torto ad altri, & da niuna cosa illecita si astengono: Onde, come ingiusti, & seditiosi, & della commune quiete sturbatori, sono grandemēte odiati, & abhorriti. In questi adunque l'amor proprio (se il couertire in prò proprio nel modo, che fanno costoro, le ricchezze, & l'altre cose, che hanno a seruire per instromēto dell'operationi uirtuose, è portar amor a se stesso, che forse nō è ueramēte amore, per nō esser ragioneuole) sarà, senza dubbio, cosa brutta, & degna di biasimo, si come è tenuta dal uolgo; ilquale, attendēdo ordinariamēte alla moltitudine, come quella che piu si conosce, che le cose rare, ha riputato l'amor proprio per cosa uniuersalmente cattiua, per essere i piu de glihuomini (benche alcuni ne sieno peggiori, & altri māco tristi) intēti, & dati ad amar lor medesimi, per cōpiacersi, in uoler abondar, per lor stessi di robba, & d'altri beni di fortuna, piu che posso no, senza hauere il debito riguardo all'interesse de gli altri. Ma, poi che si trouano anchor di quelli, i quali hanno per fine loro principale la uirtù, sommamente cōpiacendosi di uiuere con tēperanza, & con ogni giustitia, & nō sol astenēdosi dall'usurpar l'altrui, ma liberalissimamente anchora dispensando, & spendēdo le proprie facultà in seruitio d'altri, cōuien confessare; che, si come questi tali dotati di tanta bontà, & ualore, sono uniuersalmente lodati, & tenuti in gran pregio, cosi, in loro, l'amor proprio debba essere non già biasmato, ma anzi molto celebrato: Ma non sarà però, questo amor proprio, di quella sorte, che stimano i uolgari, presupponēdo, ch'egli non sia altro, che procurare, senza alcun rispetto d'altri, le ricchezze, & gl'altri beni di fortuna, ma consisterà in uendicarsi i sommi, & ueri beni, ne quali è posta la felicità, & sono l'operationi fatte secondo la retta ragione; a cui, l'huomo, seruendo in tutto, & compiacendo, uiene ad adempire uerso di se il maggior amore, che si possa portare ad amico alcuno. Perche non è da dubitare, che, si come la città (benche composta di uarie parti) ha però principalmente deputato l'esser suo in una parte primaria, laqual signoreggia sopra tutte l'altre, parimente l'huomo composto di corpo, & di anima, & di uarie potenze differenti fra loro di essa anima, non habbia una qualche parte; da cui principalmente dipenda l'esser suo; Et questa diciamo essere la mente, o intelletto, o ragione, che si uoglia dimandare, sotto'l cui imperio, l'altre parti tutte, lequali concorrono alla compositione dell'huomo (a seruare il buon'ordine di natura) hanno a star soggette: non eccettuando l'appetito irragioneuole, ilquale, piu che alcun'altra parte, suole inclinare alla ribellione contra di essa ragione: E, che cosi sia, si scopre facilmente da due congetture. L'una è, che continente, & incontinente è detto l'huomo, non per altro, che per dinotare, se la mente ottiene, o no, la uittoria contra l'appetito carnale. In che

si mostra,

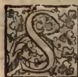
si mostra, che l'esser dell'huomo consiste in questa parte principale, che è l'intelletto. L'altra congettura, per laquale si scopre il medesimo, è, che l'attioni proprie dell'huomo, principalmente s'intendono esser quelle, che sono da lui operate, & fatte di spontanea sua inclinatione, secondo l'ordine della parte dell'anima ragioneuole. Per il che, essendo l'amor proprio di questi tali, tanto differente, & dissimile dall'amor proprio di coloro, che sono ripresi, quanto è differente, la uita fatta secondo la ragione, dalla soggetta alle sfrenate passioni del senso, & quanto è dissimile il desiderio di cose belle, & honeste (proprio & stabile obietto del uirtuoso) dall'appetito di quelle cose, che ci possono parer utili, quali sono gl'incerti beni di fortuna, a i quali principalmente i piu de gl'huomini sogliono essere intenti, ne uiene in consequenza, che l'amor proprio de gl'amatori biasimati dal uolgo, sia nõ uero, ma falso amore; come quello, ilquale ua alla destruttione della parte principale dell'esser nostro, & però cattiuo, & brutto, & che si deue fuggire, come anchora gl'interessati d'un tal amore sono generalmente odiati, & abhorriti, come huomini non solamente nociui a lor medesimi, ma insieme a tutti gl'altri, & autori di molte controuersie, & discordie ciuili: Et che, all'incontro, l'amor proprio de uirtuosi sia uero amore, & buono, & honesto, per essere circa quelle cose, lequali non possono essere se non ottime, & molto belle, sendo proposte dall'intelletto, parte di noi principalissima; alla cui obedienza, l'huomo, che è giusto, & buono, uolentieri si sottomette; essendo officio di questa nostra primaria, & diuina parte, di eleggere sempre (quanto a se) le cose ottime; se ben poi ne cattiui, ribelli alla buona ragione, ne auiene il contrario, per causa della discordanza dell'appetito sensitiuo, alquale, in tutto, s'accostano: Onde, questi ueri amatori, non hanno mai a tirarsi in dietro dall'amarsi, nel detto modo, per dubbio, di esser tenuti amatori troppo sfrenati di lor medesimi; che anzi, quanto piu si faranno inanzi in un tal amore, sempre piu lodati diuerranno, hauendo, in questo modo, a fare opere uia piu sempre belle, & honeste, & utili, cosi a loro medesimi, come a gl'altri; nõ essendo da temere, che, per una tanto honorata maniera di uiuere, habbiano a uenire in contentione, & discordia con altri: Anzi desiderar si douerebbe, che, di un tal contrasto uirtuoso, diuenissero i cittadini emuli fra loro, che, questa sola, ben sarebbe la strada, di rendere colmo di tutti i sommi beni, ogn'uno, tanto nel publico, quanto nel stato priuato; merce del la uirtù, la cui prerogatiua è, di essere sempre cagione di cosa buona, & bella. Questi ueri amatori sono ancho tali, che (si come fu presupposto già da principio di questa disputa) le cose proprie, in un certo modo, disprezzando, attendono all'utile, & beneficio d'altri; ma non percio loro si toglie, che di lor medesimi non sieno piu amatori, che di qualunque

altro,

altro. Per che se ad altro (massimamente a gl'amici) cedon le ricchezze, li magistrati, o altri honori, & beni sotto posti alla fortuna, altre cose poi migliori, & piu principali, nel proprio lor beneficio conuertono; cio è il contento delle attioni uirtuose; le quali, contentandosi anchora, & procurando, che passino per mano d'altri, non lasciano insieme di auantaggiarsi nell'essere autori, & somministratori principali di tutte queste cose belle: Et tutto cio, per essere, a questi huommi cosi eccellenti in bonta, & ualore, piu grato un sommo contento di breue tempo, che piacer molti, ma rimessi di un lungo tempo; eleggendo loro piu tosto la uita di un'anno solo, terminandola con atto bellissimo, qual è lo spender la uita in occasioni importanti, & degne, per amor della patria, o d'amici, o altro tale, che uiuer molt'anni a caso, ò di fare molte attioni non illustri, ne di molta importanza. Dunque concludiamo, che l'amor proprio di se stesso, tolto nel uero senso, è non solamente lontano da ogni biasimo, ma degno di somma lode, come cosa bella honesta, & ch'è utile anchora, non tanto all'amator di se stesso, quanto a gl'altri.

Come il beato ha bisogno d'Amici.

CAPITOLO X.



SE all'huomo beato poi sieno necessari gli amici, si suole ancho disputare. Et da un canto pare, che'l beato non habbia bisogno d'amici; perche si presuppone, ch'egli abondi di tutto quello, che si puo desiderare in questa uita; tal che l'amico, ch'è un'altro noi stesso, non puo hauer cosa, che il beato non posseda; onde non pare che habbia bisogno di persona alcuna. Dall'altro canto, nõ è conueniente, che'l beato resti priuo dell'amicitia, la qual è il maggior bene di tutti i beni estrinseci, massimamente douendo il beato hauer occasione di essercitar la beneficenza sua, di cui è piu obligato a gli amici, che a gli altri, essendo appresso, il far beneficio cosa piu bella, che il riceuerlo. Di piu, essendo l'huomo per natura, animal sociabile, non deue il beato rimaner solitario auenga che nessuno eleggeria esser padron di qual si uoglia cosa, per uiuer poi in solitudine; Onde, douendo il beato uiuere in compagnia d'altri, non è dubbio, che cio piu tosto ha da fare con gli amici, che con altri. Alcuni hanno uoluto dire, che il beato non ha bisogno d'amici: perche non è bisognoso di cosa alcuna, il che si puo loro concedere; si come anchora si potria dire, che, essendo la uita del beato piena di giocondita, egli non habbia mestiero d'amici, per ricrearsi. Ma consistendo la felicita humana, non gia in

possessione di cosa alcuna; ma in attioni piene di honestà, & di godimento; diciamo, che al beato, per godere & migliore, & più continuo piacere, si ricercano amici a lui simili ne costumi, ne quali rimiri le belle attioni, & esserciti le sue, alla presenza loro; auenga che la uirtu sempre piu s'affini, & habbia l'opere piu continuate nella compagnia, che con la solitudine. Ma finalmente, per un discorso naturale, dimostraremo, che il beato è necessitato hauer de gli amici. Perche, chiaro è, che l'essere è cosa buona; il che ha la sua perfettione nell'atto, & non nella potenza; la qual perfettione è posta, o in sentire come fanno gli animali, o in sentire, & intendere, si come fanno gli huomini: Onde, essendo l'essere, e'l uiuere, nel modo, che si è detto, buono, egli sara ancho grato, & diletteuole: Fa pero di bisogno pigliar la uita buona, ch'è quella del uirtuoso, piena di uero, & natural diletto, non gia l'inordinata uita de cattiui, soggetta ad'infinite corruttele, come si mostrara meglio nel ragionamento del piacere. Ma non solamente diciamo, che lo essere è cosa diletteuole, ma che anchora ha in se mirabil dolcezza, lo sentire, & accorgersi l'huomo di uiuere una buona uita. Pero, douendo essere gratissima la uita al beato (poi che essendo piu degno di uiuere de gl'altri, per le sue rare conditioni, deue ancho, sopra modo, desiderar di uiuere) è cosa molto ragioneuole, ch' egli desideri la uita anchora dell'amico, come d'un'altro lui stesso. Perche, in questo modo, uerra a desiderare, & sentire in altrui, quello, che, sente in se medesimo; perche, uiuendo un'huomo con un'altro simile a se stesso, uiene a godere tanto piu la uita, quanto è maggiore il sentimento, & conoscimento, che piglia dell'istessa uita, raddoppiandosi, in un certo modo, la uita di due persone, in una; potendo il beato, come in un specchio, mirare, & godere l'attioni sue belle, mentre che uede quelle dell'amico. Perche gia gl'amici non hanno a conuersar, a guisa delle pecore, che stanno mutole ne pascoli, ma con fauellar insieme, & con goder, reciprocamente, dolci ragionamenti; & sani & giudiciosi consigli; Il che aggiunge un gran cumulo di contentezza alla uita del beato.

Quello che conuenga dirsi circa il numero de gl'amici.

CAP. XI.



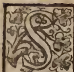
VANTO poi al numero de gl'amici, non è determinata regola, quanti se ne debba hauere; ma possiamo dire, che, si come nell'hospitalita, non è lodato, chi è in tutto priuo d'hospiti, ne chi ne è troppo abōdante, cosi sara ancho dell'amicitia. Et per conto dell'amicitia fondata in utile, si

tocca con mano, che non è a proposito hauer molti amici di questa sorte; conciosia cosa che, bisognando corrispondere con i debiti seruigi, & con le fatiche, a tutti gl'amici, uerrebbe, in questo modo, la uita a essere troppo soggetta a gli incommodi, & a trauagli. Nell'amicitia del piacere poi, si come ne conuiti, i troppi condimenti inducon satieta, cosi i molti amici di questa sorte, piu presto che no, partoriscon fastidio: Ma nell'amicitia perfetta de uirtuosi, forse saria conueniente, che si considerasse con molta deligenza, se, si come a fare una citta, non bastano diece huomini soli, & le migliona sono di souerchio, cosi, in questa amicitia, si ricerchi un certo numero, nel quale si restrignino gl'amici, i quali habbiano a uiuere insieme. Ma risoluiamoci, che, non essendo cosa piu importante nella uera amicitia, che la continua conuersatione de gl'amici; Pero, si come questo è difficile da metter in essecutione cō molti, cosi anchora sara lo hauer amicitia di molti: Et tanto piu, che uerso gli amici tutti, ci obligan le leggi dell'amicitia a usare i debiti complimenti, & offici: Et talhor posson uenire occasioni, per quali, in un medesimo tempo, astretti saremo di mostrar la fronte lieta ad un'amico, per le prosperita sue, & dolersi, per l'auersita, con un'altro; cose dure, & molto difficili da essequire, ma pero necessarie alli debiti offici dell'amicitia. Appresso, in quest'amicia uirtuosa, si ricerca un'eccesso d'amore, il quale non puo essere uerso di piu persone; & gli essempi de i ueri amici, che si celebrano, ci insegnano, come la uera amicitia si restringe in dua; si come fu amico Achille di Patroclo, Pilade di Oreste, & Theseo di Peritoo: Et ueramente, che è in un certo modo, cosa amabile, che l'amicitia si restringa in pochi, acciò resti tanto piu rara, & peregrina. Ma, ciuilmente poi parlando, uno potria essere amico di molti nella citta, con essere gratioso, usando il broglio, & accommodandosi a gl'humor de gl'altri, oueramente con esser huomo da bene, il che ancho è meglio, & piu a proposito. Perche, sendo conosciuto l'huomo per tale, prima sara amico della Republica, & potra appresso hauer molti amici, & beneuoli, per esser la uirtu, & la bonta in molta stima, & che generalmente piace a tutti, ben che ogn'uno non sia cosi pronto a seguirla.



Che nelle prosperita, & auersita, sono molto giouevoli a gl' amici, & come s'habbian a portar insieme, ne vari auenimenti di fortuna.

CAPITOLO XII.


E poi piu si ricerchino gl'amici nel tempo della prosperita, che in quello dell'auersita, noi diciamo, che per l'una, & l'altra fortuna gli amici sono molto à proposito: Nella buona fortuna, per rendere, col rallegrarsi, tanto piu lieto lo stato dell'amico fortunato, dandogli insieme occasione d'essercitar la beneficenza, & cortesia sua, della quale è piu obligato a gl'amici, che ad altri: Nella mala fortuna poi sono non solamente buoni, ma ancho necessari gli amici, per soccorrere a i bisogni dell'amico condutto in stato di trauaglio, & per allegerire i suoi dispiaceri. Perche non è dubbio, che l'huomo, nel condolersi con l'amico, con la sua presenza, la quale, in un certo modo, si mescola, & unisce con quella dell'amico, uiene ad esser cagione, che l'amico si moderi nel dolore, per non lasciar, che l'amico uerso lui tanto officioso, & amoreuole, troppo s'affligga degl'affanni suoi: Il che osseruar di fare gl'huomini uirili; ma non gia le donne, o altri, che sieno d'animo basso, & feminile; che anzi, questi tali si compiaciono di piangere, & di sentir far il medesimo a gli amici: S'aggiugne, che l'amico, per conoscere costumi dell'altro amico, sendo huomo di giudicio, sapera porger consolationi accommodate a tranquillar l'animo angustiato dell'amico; Onde, nell'auersita, è di grandissima importanza, hauer amici a canto, che ci consolino. Et è da sapere, che la persona, la qual uoglia uiuere con maniere graui, nell'auersita sue, si guardera (quando l'auersita sieno di grand'importanza) di chiamar l'amico, per non lo conturbare; ma ne piccioli infortunij sara presto a ricorrere all'aiuto dell'amico. Et, per contrario, nella prosperita, l'huomo graue, & prudente, non sara pigro in dimandar l'amico, per communicar, & participar con esso seco le sue buone auenture. Dall'altro canto, nelle auersita, & sciagure, non si deue perder tempo in andar a far i debiti offici, per consolar l'amico; ma nelle prosperita, quando non si uegga occasione di poter aumentar il bene all'amico, sara ben fatto andar lento in ritrouarlo, per non parer amico solo di fortuna, & di andar alla sua uolta, per riceuer piu tosto beneficio, che per sodisfar al debito complimento dell'amicitia.

Che

Che, piu d'ogn'altra cosa, nell'amicitia importa il uiuere insieme un'amico con l'altro.

CAPITOLO XIII. & vltimo.



A, per conchiudere questo ragionamento dell'amicitia, diciamo, che, si come presso de gl'innamorati, il senso del uedere, è sopra tutti gl'altri sentimenti, caro & desiderabile, per esser quello, da cui nasce, & mantiensi l'amore, cosi, nell'amicitie, l'importanza principal consiste nel uiuere insieme un'amico con l'altro, & in hauere l'uno, uerso l'altro, quella relatione, che ha l'huomo uerso di se stesso, poi che l'amico è come un'altro lui stesso. Et di qui è, che ciascun piglia mirabil diletto della conuersatione dell'amico, & godesi non solamente del uiuer suo proprio, ma ancho della uita dell'amico. Et pero tutti quelli, che sono amici insieme, o per conto di gioco, o per feste, o per sacrifici, o per la filosofia, o per altro, secondo che ciascuno è inclinato a qualche cosa, ama parimente, & gioisce di essercitarla, uiuendo in compagnia de gli amici, Ma è pero questa differenza tra i buoni, & i cattiui; che, pratticando insieme i cattiui, diuengono sempre peggiori, per la mala & instabil natura loro: La onde, i buoni, uiuendo in compapagnia con altri buoni, crescon di giorno in giorno, uia piu in bonta, & ualore; potendo appresso ciascun di loro imparar dall'altro, cose belle, & degne da imitare.

Il fine del Nono libro.



Argomento del Decimo libro dell'Ethica di Aristotile a Nicomacho.



N questo ultimo libro, Aristotile, mette fine a tutte quelle cose, lequali s'haueuano da presupponere, come principij necessari, per instituire la perfetta Republica, & distende li ragionamenti suoi sopra tre materie principali: L'una è la uolupta, di cui tratta principalmé te, per insegnare quale sia il piacere, che conuiene alla nostra beatitudine: L'altra è la felicità, dellaquale torna a parlare in questo libro, per rispetto della uita contemplatiua: Et la terza è circa l'institutione delle leggi, di che tratta principalmente, per risuegliare, & eccittar meglio l'occasione delli ragionamenti della citta. Et quanto alla uolupta, ua di lei considerando molti particolari; liquali, per piu facile intelligenza, ridurremo sotto di sette capi: Nel primo si difendono le ragioni di Eudosso, con lequali esso dimostraua, che il piacere è cosa buona: Nel secondo si confutano le ragioni fatte in biasimo del piacere: Nel terzo si dichiara quello che sia il piacere, con dar di esso una descrittione assai distinta: Nel quarto si rende la ragione, per laqual l'huomo non continua sempre nel l'istesso piacere: Nel quinto si dimostra, come ogn'uno appetisce il piacere al pari del la uita: Nel sesto si esplicano le uarie differẽze del piacere: Nel settimo, & ultimo capo si dimostra, come sono diuerse spetie di piaceri cõformi a diuerse spetie d'animali; liquali poi tutti, cioè ciascuno nella propria spetie, cõuengon insieme, in dilettarsi delle medesme cose; Il che parimente si mostra, come habbia luogo nella natura humana, con tutta la disparità de piaceri seguiti da diuersi huomini. Dapoi questo ragionamento ne segue quello della felicità, di cui saranno quattro capi: Nel primo si mostra, come la felicita consiste in operationi uirtuose, & non in otio, ne in gioco: Nel secondo si fa chiaro, qualmente alla uita contemplatiua, come uita piu diuina, che humana, conuiene il primo grado della felicità: Nel terzo si mostra, che la uita attiua, come uita in tutto humana, è inferiore di dignità alla contemplatiua: Nel quarto, & ultimo capo, con assimigliare la uita del Sauio a quella de gli Iddij, tanto piu si scopre l'eccellenza della uita contemplatiua. Segue poi la terza parte principal del libro diuisa in tre capi: Nel primo de quali, Aristotile, ci rende accorti per intendere, come tutti i precetti dati per conto de gli habiti delle uirtu, non sono sufficienti, soli, per farci cogliere il frutto di quel bene, che è procurato dalla filosofia ciuile; laquale ha per fine l'operar cose belle, & buone, & non gia il saper solo; sopra che tira un bellissimo discorso; con cui si scopre, come, per indur gli huomini a uiuere costumatamẽte, sia necessaria la potẽte autorita delle leggi: Nel secõdo capo poi si mostra, quanto impor.i per la buona educatione de figlioli, la diligente cura de padri: Nel terzo capo si fa chiaro, come lo instituire, & riformar le leggi appartiene, non gia alla faculta de gli Oratori, si come alcuni falsamente haueuano presupposto, ma a quelli soli huomini, liquali, come manuali artefici amministrano la Republica, & sono molto prattici delli gouerni ciuili. In che chiudendo Aristotile il fine di questi libri dell'Ethica, con molto artificio, apre la strada alli ragionamenti della Politica, allaquale i presenti discorsi sono indirizzati.



DELLA PARAFRASI DI M. ANTONIO SCAINO NELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO LIB. X.



Si difende per uera l'opinione di Eudosso, che il piacere sia cosa buona.

CAPITOLO I.

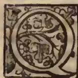
FV nel settimo libro, con occasione del trattato della continenza, & incontinenza ragionato del piacere, potissimamente, per estirpare l'opinione, ch'era, & che si poteua radicare in molti, che il piacere non potesse esser cosa assolutamẽte buona, & lodeuole; per essere seguito da gli incontinenti, & intemperati, i quali, come seguaci di mali costumi, sono grandemente biasmati Hora, per causa dell'humana felicità, se ne parlerà un'altra uolta; ma con piu perfetto discorso, di quello, che si è fatto per inanzi, dandosene piu stringata definitione, & toccandosi, & risoluendosi le difficultà, che sono in contrario, & determinãdosi insieme, circa quai piaceri sia posta la uita felice. Alcuni adunque, conformemente parlando a quello, che credeuano, hãno detto, che il piacere è cosa buona; Altri tutto in contrario, che è cattiuo; publicando costoro queste uoci, nõ già perche hauessero questa ferma credenza, ma per restringere piu tosto (come essi diceuano) con il biasimo della uoluptà, la natura de gli huomini, che ui è tanto inclinata, sotto di moderato, & honesto uso de i piaceri; non s'auedendo però questi tali; che, mentre uoglion far troppo del seuero, cagionano effetto cõtrario a quello, che uorriano presso de semplici, & ignoranti; liquali, attendendo piu a i fatti, che alle parole, se talhor s'abbattono in alcuno di questi biasimatori della uoluptà, che sia dedito a qualche piacere (che pur nõ è alcuno, ilquale a qualche sorte di diletto nõ si renda piegheuole) subito si dãno a credere, che tutte le uoluptà sieno buone, poi che le ueggon seguite da quelli, i quali le soleuano cõ parole disprezzare. Perche poi questi tali, come ignorãti che sono, nõ sãno fare distintione tra una sorte, o l'altra di uoluptà; ma le stimano tutte quãte insieme fatte ad un

 modo.

modo. Onde saria molto meglio, che l'huomo, si come la intẽde, così ancho dicesse la uerita, come quella, che nõ solo è scala da farci arriuare alle scienze, ma ancho ha forza d'imprimerci nell'animo i precetti del ben uiuere. Perche, quãdo in bocca di huomo saggio si troua qualche bella, & uirtuosa sentenza, che sia da lui accõpagnata con fatti non discordi dalle parole; gli altri, che non sono tanto intendenti, ne ancho di ria natura, all'essempio d'un tale, facilmente s'inducon a credere, & à fare le medesime cose. Pero Eudosso, il qual tenne questa conclusione, che ogni uolupta fosse cosa buona, hebbe un gran seguito; & fu molto creduto, non tanto per le ragioni, che allegaua, quanto anchora, perche era conosciuto huomo, a marauiglia, temperato. Onde, non si potea sospettar di lui, che mosso da stimolo di uolupta, si fosse posto a sostenere questa sua opinione, ma piu tosto s'hauea giusta cagion di credere, che quello, che dicea un'huom dotato di tanta bonta, procedesse dall'istesso fonte della uerita, qual sommamente egli apprezzasse: Et le ragioni sue, fra l'altre, furon queste. Prima argomentaua, in questo modo: Quello, a che, per istinto naturale, corron dietro tutti gli animali, così i ragioneuoli, come quelli che mancano di ragione, giusta cosa è, che sia stimato per bene, auenga che bene sia quello, ch'ogn'uno desidera, & procura, mosso da stimolo di natura, la qual inclina ogni cosa al suo proprio bene; pero il piacere, che è procurato da tutti gli animali, si doueria stimar per buono. La seconda ragione era fondata nel contrario del piacere, che è il dolore; Perche, se il dolore è cosa cattiua, com'è ueramente, sendo da natura abhorrito da ogni animale, ne segue, che il piacere suo contrario sia buono, come quello, che si uorria hauere. Terzo, tutto quello, al sicuro, è eleggibile, & ueramente buono, che noi eleggeremmo d'hauere per se stesso, & nõ per altro fine; Pero il piacere, il qual per se stesso solo uogliamo, & bramiamo, sara cosa eleggibile, & per se stessa ueramente buona. Finalmente, Eudosso, per un'altra ragione anchora, manteneua, che il piacere fosse buono; poiche posto in compagnia di qual si uoglia altro bene, lo rende assai migliore, il che non farebbe gia, s'egli non fosse buono. Ma, per dire il uero, questa ragione non conchiude, che'l piacere sia la miglior cosa del mondo; ma si bene, ch'egli habbia luogo fra le cose buone; perche, qual si uoglia altro bene anchora, accompagnato con un'altro bene, diuentara assai migliore, di quello, che non saria per se solo. Et di qua, Platone si pose al forte per prouare, che il piacere non fosse assolutamente, & perfettamente cosa buona, poiche congiunto con qual si uoglia altro bene, si come con la prudenza, o con altro, si uede, che diuenta migliore; onde non puo hauere in se raccolto il sommo bene: Ma, a così fatta oppositione di Platone, rispondiamo; che il piacere è cosa per se stessa buona, si come ancho è desiderato, & procurato per

per se stesso, & non per altro fine: Oltra che, s'egli sia uero, & perfetto piacere, non sara gia mai senza le uirtu, ne senza gli altri ueri beni; auenga che; si come poi si sara chiaro, il piacere sia il proprio condimento della felicita, da cui non si puo gia mai separare. Certo il uoler dire, che il piacere non sia cosa buona, è troppo lontano da ogni uerisimile, uedendo noi, che da tutti gli animali è procurato, per istinto di natura; che se dalle bestie sole fosse seguito, potrebbesi forse credere con uerita, ch'ei non fosse cosa buona; ma, essendo procurato, & da gli animai irragioneuoli, & dalli ragioneuoli insieme, è troppo essorbitante cosa, il uoler affermare, che non sia buono. Ne, per che i cattiui seguano quei piaceri, quali non possono essere ueramente buoni, s'haura per cio a sostenere, che la uolupta; in tutto, sia mala, & non possa; in modo alcuno, esser buona. Perche diciamo, che; presso a cattiui anchora, trouasi una parte dell'esser loro, la qual, per sua natural inclinatione, è uolta a bello, & honesto piacere; Et questa è la ragione; benche l'huomo mal auezzo non l'ascolti, lasciandosi ir dietro a quello, a che il mal regolato appetito lo chiama. La ragione anchora di Eudosso fondata nel contrario del piacere, fu parimēte calunniata da certi, li quali non ammetteuano, che, se, di duo contrari, uno se ne troua cattiuo, l'altro necessariamente debba esser buono; poi che diceuano, l'opposito apparere delle uirtu morali, le quali sono poste in mezo di dua estremi contrari, parimente cattiui; Onde, non pare, che, secondo la ragione di Eudosso, ne segua; che, se il dolor è cattiuo, il piacere, che è suo contrario, per questo, debba esser buono. Ma, per difesa di Eudosso, diremo, che il piacere è desiderato, & seguito come cosa buona, & il dolore, per cōtrario, come malo, è abhorrito, & fuggito; Però nō s'ha a dubitare, che il piacere nō sia buono, si come il dolore suo cōtrario è cattiuo.

Si gettano a terra le ragioni fatte contro il piacere, il qual si difende per cosa, che sia buona, & sempre honesta, presso de uirtuosi, non gia in rispetto de uitiosi, o de fanciulli. Cap. II.



VELLE ragioni poi, che alcuni hanno fatte, per dimostrare, che il piacere fosse malo, non sono di momento. Perche prima; dire, che il piacere non sia buono, per non esser qualita, non è a proposito, poi che ancho l'attioni uirtuose, & la istessa felicita uanno sotto al genere di qualita, ne pero si toglie, che non sieno cose buone. Similmente non è oppositione, che uaglia, per prouar che'l piacere non sia cosa buona, dire, che sia difforme dalla natura del bene, il qual è determinato; sendo il piacere

cosa

cosa determinata, come quello, che piu, & meno uien participato: Perche si risponde, che, quanto sia per l'atto della dilettatione, non importa, che in maggiore, o in minore grado si possegga; poi che, similmente, gli atti della uirtu uariano ne gli huomini, trouandosene alcuni piu giusti, & piu temperati degli altri. Oltre a che, se si uorra ancho ammettere, che sia qualche uarieta tra i piaceri, per esserne alcuni piu puri, & piu semplici, & altri piu composti, & mescolati con altri piaceri; diremo con tutto cio, che, si come la sanita è determinata nello esser astratto, & ancho è uaria, seconde le diuersita de soggetti, ne quali uariamente si troua; cosi il piacere, in se stesso, è sempre determinato sotto di certa forma; se ben poi riesce uario, & diuerso ne soggetti, i quali in diuersi modi partecipi ne sono. Onde non s'ha a dire, che'l piacere non sia buono, per essere indeterminato; Perche diciamo, che è determinato quel termine, in cui riman stabile, secondo l'astratta sua natura. Di piu, per oppugnare il piacere, alcuni l'hanno posto nel genere del moto, & della generatione, per quindi inferire, che, essendo il moto cosa indeterminata, & imperfetta, non possa il piacere, come mouimento, esser buono, douendo il bene esser sempre perfetto. Ma, all'incontro, diciamo, che il piacere non puo essere moto: Per che, in ogni moto necessariamente concorre & tardita, & uelocita, cosi nell'istesso mouimento (si come la pietra nello scendere al basso prima lentamente si moue, & poi ua sempre acquistando uigore, & impeto maggiore, quanto piu s'auicina uerso della terra) come anchora nella comparatione d'uno mouimento con l'altro, come auiene ne Cieli; oue il primo mobile si moue con maggior celerita, di quello che non fanno l'altre sfere; Pero il piacere, come quello, che tutto unitamente si possede, non essendo capace di questa differenza del ueloce, & del tardo, non potra esser mouimento: Ma potra ben essere, che da poi acquistato che si sia, hora piu breue, hora piu lungo tempo si conserui, & che parimente in acquistarlo, si ponga di mezo o maggiore, o minore spatio di tempo, non lasciando pero mai di essere insieme tutto quanto unito. Medesimamente, che il piacer non sia generatione, si dimostra con diuerse ragioni. Et prima, perche ogni generatione, si come è insegnato ne i libri della Fisica, si fa di soggetto determinato, che non gia di qual si uoglia cosa si genera qualunque cosa, ma il tutto si fa di materia appropriata. Onde, non potendosi mostrare alcun proprio soggetto, di cui si generi il piacere non si deue ancho uoler dire, che sia generatione. Di piu, presupponendo costoro, che, cõtrario del piacere, sia il dispiacere, incorrono in duo grãdi inconueniẽti: L'uno de quali è, che, si come uogliono, che il piacere sia una generatione, cõuien ancho, che cõfessino che il dispiacere, come suo cõtrario, sia una corruttione: Da che ne uiene poi in cõsequenza, che dolendosi

alcuno,

alcuno, habbia a corrõpersi, & a mancare in tutto, il che è manifestamente falso: L'altro incõueniente è, che, uolẽdo costoro, che'l dolore sia mancamento di cio, che fa bisogno alla natura, si come ancho dicono, che il piacere sia un ristoro dell'istessa natura, hanno a cõfessare, che il corpo, si come è quello, che si empie di cibo, sia quello anchora, che senta il piacere; cosa ĩ tutto falsa, nõ potẽdo esser piacere, se nõ doue si troua conoscimẽto, il quale al corpo, in quãto corpo, senza dubbio, nõ cõuiene. Per il che, ammettendo noi quello, che è uero, che il corpo sia quello, che si empie del cibo, nõ pero uogliamo, che a lui tocchi il piacere, il qual è proprio dell'animale; a cui, per lo ristoro, che uien fatto al bisogno della natura mediante il cibo & il poto, succede diletto: Onde la uolupta nõ sara ĩ quel modo, che uogliono costoro, un supplire alla natura, ma un godimẽto sentito dall'animale, mediãte il supplimẽto fatto alla natura, per cui uien a trouarsi l'animale quieto da quella molestia, che la fame & la sete gli apportaua. Oltre a cio, nõ uogliamo noi, si come questi altri presuppõgono per regola generale, che, ad'ogni piacere, s'oppõga per cõtrario suo qualche dolore; Perche diciamo trouarsi piaceri, a quali nõ si oppõgon dolori, ne succedono a dolori, che lor sieno cõtrari; come è il diletto, che si trahe dal specular cose belle, & diuine, & dal uedere, & dall'odorare, & dalla memoria, & dalla sperãza di cose grate, & giocõde; onde si cõchiude, che il piacere nõ puo essere moto, ne generatione. Finalmẽte alcuni, per oppugnare la uolupta, sono ricorsi alli piaceri usati da gl'huomini mali, stimãdo quindi hauere argomẽto efficace da prouare, che il piacere sia cosa brutta, & cattiua, per essere seguito da cattiui alla qual oppositione si rispõde in diuersi modi: Et prima diciamo, che, si come il uero gusto de sapori appartiene a chi è sano, & nõ all'infermo, & toccha all'occhio puro, & nõ all'offuscato di discernere le differẽze de colori, cosi parimente il giudicio delli ueri piaceri conuiene a gl'huomini buoni, & prudẽti; & nõ gia a quelli, che si lasciano portare da inordinato appetito: Onde li piaceri seguiti da uirtuosi s'haueranno a tener in cõto di ueri piaceri, & nõ gia quelli, a quali corron dietro i uitiosi. Appresso posśiamo ancho dire, che di tutte le cose i piaceri sono buoni, & che diuẽgon mali solamẽte per il mal uso, che di loro si tiene; in quella guisa, che si puo dire, che lo arricchire, che è per se stesso buono, è cosa mala, sendo fatto per uia di rapina, & p altri dishonesti modi. Ma finalmente diciamo, che si troua una gran differenza tra piaceri; & piaceri, parte, p esserne alcuni honesti, che si pigliano di cose honeste, & altri, che deriuãdo da cose brutte, s'hanno a tenere p dishonesti, a questi attendẽdo i uitiosi, & a gl'altri i uirtuosi; parte, p dilettarsi i fanciulli, come lõtani dal giudicio di buona discretione, di certe loro puerili operationi, con le quali un'huomo di buon'intellettio, non douera gia uoler passar la uita sua cosi

sciocccamente & senza altro splẽdore; si come maggiormente anchora si guardarà dall'attioni brutte, anchor che fossero con esclusione di ogni pentimento; douendo l'huomo, ch'è ben indrizzato nell'uso di ragione, non sol mancare dell'opere mal fatte, ma seguir appresso, con ogni studio, l'attioni nobili & uirtuose, anchor che non hauessero in se alcun diletto, si come ne sono pero colme. Per il che si cõchiude, che, & non ogni piacere è buono, honesto, & eleggibile, & che ancho si trouano di quelli piaceri, che sono degni di essere seguiti, & abbracciati, come buoni, & honesti.

Della definitione del piacere. *Cap. III.*



A, quello che sia il piacere, hora esplanaremo, repigliando noi, come da principio, questo ragionamento. Perche diciamo primieramente, che, a quella guisa, che il uedere è un tutto non partibile, ma in se raccolto, il quale (in qualunque modo si dica farsi la uisione, o sia in momento, o sia in certo spatio di tempo) sempre si adempie cosi perfettamente, che non è lecito assegnare partitamente tempo, nel quale s'habbia a dire, che si sia cominicio a uedere, ma imperfettamente, & che pero sia mestiero di caminar piu inanzi, & continuare uedendo piu lungo spatio di tempo, per arriuare alla debita sua perfettione; la qual, senza dubbio, consiste in qualunque susistenza del uedere: cosi a punto, il piacere è un tutto, il quale unitamente, & perfettamente uiene asseguito, senza ammissione di parte, che, come imperfetta, preceda, & di altra parte, che da poi ne segua per compimento della sua perfettione. Da questo fondamento manifestamente si diduce, che il piacere non è moto, ne generatione, si come altri hanno presupposto. Non è generatione; perche questa non si perfettiona in qualunque tẽpo della sua produttione, ma prima in certo spatio di tempo una parte di lei imperfettamente si asseguisce, & da poi, in altro tratto di tempo, si riduce a perfettione, come si uede nella fabrica della casa; oue prima separatamẽte si piantano i fondamenti, dapoi si drizzano le mura, & finalmente, cõ altre manifatture, si peruiene al compimento dell'edificio; Similmente nel moto, per nõ esser egli altro (parlando del moto perfetto, & nõ secondo il termine generale di mutatione) che un passaggio da un termine, all'altro, secõdo certa determinata magnitudine; o sia, che l'animale la scorra uolando, o che la camini, o che la salti; conuiene, che partitamente prima sene trascorra una parte, & dapoi, in altro tempo, un'altra parte, & sempre imperfettamẽte, in fino a tãto, che nõ s'aggiũge a quell'ultimo termine, in cui (con acquetarsi il mouẽte nella sua operatione, cõsiste la pfettione del mouimẽto, si come nel proprio trattato del moto si è fatto chiaro. Per il che il pia-

il piacere non andrà sotto il genere del moto, ne della generatione; così per il presupposito già fatto, tutto repugnante alla natura del moto, & della generatione;come anchora per quest'altra ragione;per che il piacere, come un tutto, che è,in se raccolto, si puo asseguire in un'istante; ilche nõ puo già essere del moto,ne della generatione; laquale si troua in quelle cose sole, che essendo un tutto, sono diuisibili in certe loro parti; & nõ già in quelle, che sono un tutto, con essere ogni cosa del loro insieme raccolta,senza ammettere la diuisione di parte alcuna; Onde del uedere, del punto, dell'unità, & del piacere, & d'altre cose tali, non è propria generatione. Conseguentemente, è da uedere, sotto di qual genere s'habbi da collocare il piacere, per trarne poi quella definitione, che se ne potrà dare, & a questo fine faremo alcuni altri presuppositi. Et prima diciamo, che ogni senso essercita la sua operatione, circa li suoi proprij obietti, si come il uiso circa li colori, & il gusto circa li sapori: Di piu, è da sapere, che tanto piu prestante è sempre l'operatione de sensi,quanto è migliore l'oggetto loro appropriato, si come è perfettissima poi, quando il senso sia ottimamente inclinato, & ben disposto per applicarsi all'ordinatissimo,& ottimo obietto, che sotto della sua natura puo cadere; laqual regola ha parimente luogo nella potenza dell'intelletto,& discorso nostro; da cui tanto piu eccellente,& perfetta operatione scaturisce, quanto piu ben disposta si troua la potenza intellettiua,& quãto piu,proportionato obietto intelligibile, a lei corrisponde. Appresso, è cosa molto ben certa, che, con l'operatione delle uirtù, ua sempre insieme congiunto certo proprio piacere; non già, quando le potenze si trouano di mala tempra, sendo indisposte, o impedite da qualche ostacolo; ne quãdo l'obietto, in cui hanno da operare, sia di mala qualità, qual è l'amaro in rispetto del gusto, & il troppo splendore in comparatione del uedere; ma, quando,con la buona dispositione delle dette potenze, conuengono insieme gli obietti buoni, & ben ordinati nella lor natura; sorgendo etiamdio il piacere perfettissimo, quando tutte queste conditioni concorrano nel sommo grado di quella bontà,che possono hauere: Da questi fondamenti si diduce,come il piacere ua sotto la perfettione,come sotto genere suo piu propinquo. Ma, perche poi la perfettione concerne un termine relatiuo delle cose, che si fanno perfette, però, si come auien di tutte le relationi,che uanno fondate nell'essere di qualche altro genere; parimente adunque la perfettione, che si è presupposta genere del piacere,secondo il presente proposito,andrà fondata nel genere dell'operare, cioè nell'operationi, che prouengono dalle potenze nostre cognoscitiue,lequali sieno ben disposte uerso de proprij buoni,& bene accommodati obietti loro;in modo tale,che s'ha da inferire, che il piacere sia una perfettione conseguente all'operationi fatte

somma-

sommamente bene, sotto la cognitione, o del senso, o dell'intelletto nostro. Ma è però d'auertire, che se ben noi uogliamo, che il piacere sia perfettione dell'operationi, non però intendiamo, che il piacere apporti la perfettione all'operationi, in quel modo, che fanno il senso, & l'obietto sensibile, liquali, come motori, & cause efficienti, producono, circa le corrispondenti loro operationi, una perfettion conforme alla buona loro dispositione: ma, si come del uiuer sano, in altro modo, è cagione il Medico, ilqual concorre, come causa efficiente, & in altro modo la sanità (che a questo medesmo effetto interuiene, come causa formale) così il piacere, in altro modo diuerso da quello delle potenze cognoscitiue, & dalli obietti loro, rende perfettione all'operationi, non come causa loro efficiente, ma ne ancho come causa formale (com'è la sanità in paragon del uiuer sano, laqual è habito del corpo dell'animale, non conuenendo al piacere il nome di habito) ma come un fine, che soprauiene, & scaturisce sempre dall'essere dell'operationi fatte, secondo la debita dispositione; in quella maniera, che la bellezza sen ua dietro della giouentù, non come habito; ma come perfettione a lei conseguente. Per ilche, per dare quella piu distinta definitione, che si può del piacere, diremo; ch'egli è un tutto in se raccolto, non partibile, concernente la perfettione dell'operationi, che procedono dalle potenze cognoscitiue ben disposte, uerso i loro obietti ben proportionati, come fine sussequente, & scaturiente dall'essere di dette operationi. Quella dichiaratione del piacere è assai piu distinta di quella, che, sotto breuità, fu tocca nel Settimo libro, con dirsi; che il piacere fosse operatione non impedita; perche, dalla predetta dichiaratione, si raccoglie, che 'l piacere non è a punto quell'istesso, ch'è l'operatione del senso, o dell'intelletto non impedita; ma un tutto, ilqual consegue all'operationi non impedite, o del senso, o dell'intelletto, come condimento, & perfettione, che comprende il lor fine; Essendo appresso, hora molto meglio, di quello, che si facesse nel Settimo libro, esplicato la natura di questo impedimento, con dimostrare, quale debba essere la dispositione cosi delle potenze cognoscitiue, come anchora de gli obietti appropriati, per produrre perfettamente le loro operationi; lequali, essendo fatte in un tal modo, necessariamente hanno da mācare d'ogni contrario impedimento.

Onde

Onde sia, che non continua sempre, ma uiene a fine ogni nostro piacere.

CAPITOLO IIII.



ORA, dalla dichiaratione data del piacere, si raccoglieranno diuersi belli auertimenti degni di consideratione; fra quali, il primo sia intorno alla cagione, perlaquale uenga a fine ogni nostro piacere: Sopra che diciamo, che il piacere ha da mantenersi in essere, insin tanto, che gli oggetti del senso, & quelli dell'intelletto si conseruano, congiunti con le potenze loro, in quella buona dispositione, che uogliano hauere, per far bene le loro operationi; lequali prouengono sempre le medesime, mentre, che l'istessa proportione, che si ricerca fra l'attiuo, e'l passiuo, si conserua. Però, essendo il piacere fine della perfettione, che sorge dall'operationi ben fatte secondo la uirtù cognoscitiua, è molto ragioneuole, che, con il mancare dell'operationi, uenga etiamdio a finire il piacere, che loro segue: Ma chiaro è, che l'operationi humane non posson durar sempre le medesime; ma uengono a mancare, per esser tronche, & interrotte dalla fatica, allaquale sono sottoposte tutte le nostre corporee potenze; come quelle, che hanno il lor uigore determinato: Et questo, per la dipendenza, che hanno con il corpo; ilquale, per essere composto da predominio della terra, necessariamente con la sua grauezza, fa gran contrasto alli spiriti aerei, & ignei, che sono sottili, & lieui; Onde, mancando li spiriti, che seruono per istromento delle nostre operationi (non eccettuando manco quelle dell'intendere) del loro uigore, ne uengono insieme ad infiacchirsi l'operationi, & per consequenza, a mancare il piacere, che prima dalle uiuaci operationi sorgea uigoroso. Quindi, non è marauiglia, se, quel gran diletto, che alle uolte in noi prouiamo dal mirare, o contemplare alcuna cosa noua, dapoi l'intensa affissatione interposta, si rallenta, & si fa languido, & finalmente uien a mancare in tutto; il che si cagiona dalla remissione di quel feruore, da cui le nostre potenze erano eccitate; ilquale, con la risolutione delli spiriti nostri infiacchiti, per il rispetto già detto, uiene a risoluersi in niente, & insieme con esso lui a mancar il piacere.

Come ogn'uno appetisce il piacere al pari della uita.

CAP. V.



EGVE un'altro auertimento dalla predetta dichiaratione del piacere, & è questo; che ogn'uno appetisce naturalmente il piacere; Il che molto ben si proua in questo modo. Perche, si come ciascuno naturalmente desidera di uiuere, & di uiuere quella uita, che consiste in operare, che questa è ueramente uita, cosi desidera ogn'uno di operare (uiuendo) quelle cose, allequali ha l'animo inclinato; o sia studio di caualcare, o di caccia, o d'imparar lettere, o altro. Dunque. se questo è uero, si come è uerissimo, bisogna confessare, che il piacere, ilqual non è altro, che perfettione delle nostre operationi, sia naturalmente desiderato da ciascuno al pari della uita. Ma se poi noi eleggeremmo, & desideraremmo piu tosto il piacere per la uita, o la uita per causa del piacere, non accade metter hora in questione; Et basti di raccogliere, che, in niuna maniera, ne il piacere puo stare senza della uita, ne questa senza il piacere.

Come sono uarie, & differenti spetie del piacere. Cap. VI.



I puo ancho, dalla precedente dichiaratione del piacere, didurre in proua, qualmente i piaceri non sono tutti fatti ad un modo, ma uariano insieme, essendo distinti fra loro in uarie, & differenti spetie: ilche in piu maniere si puo far palese; & prima per questa ragione. Perche, riducendosi tutte le cose differenti di spetie, a perfettione, da cose parimente insieme differenti di spetie, come si uede dell'opere artificiali, & delle naturali, della naue, & della casa, dell'huomo, & della pianta, & di tutto il resto; ne segue, ch'essendo differenti di spetie l'operationi de sensi, da quelle dell'intelletto, & quelle de sensi ancho fra di loro, che i piaceri, che succedono, come loro perfettione, sieno ancho insieme differenti di spetie. Dapoi, essendo cosa per se manifesta, & chiara, ch'ogni piacere si unisce, & si conforma con quella operatione, a cui consegue; in guisa tale, che in quello, di che ciascuno si compiace, quanto è maggiore il diletto, che ne piglia, tanto piu essatta non sol ne prouiene la cognitione, che ne apprende, ma ancho piu perfetta l'operatione, che intorno ui produce, conuien confessare (non riuscendo questo in tutte l'opre humane, ma solo in quelle, che uanno a gusto di ciascuno) che li piaceri, anchora non sieno tutti

fatti in una guisa; ma differenti di spetie, si come sono l'opere, alle quali conseguono. Ma non solamente il uigore, & la perfettione, ch'apporta il piacere alle proprie operationi, è ualido argomento per dimostrare la differenza, che si troua tra i piaceri, ma maggiormente anchora questo ci deue esser persuaso dal ueder noi, che li piaceri, che sorgono da operationi diuerse da quelle cose, nelle quali ci trouiamo impiegati, ci rendono graui, & noiose, & molto difficili quell'opere, che habbiamo per le mani, quando dalla presenza di quelle cose, delle quali piu ci dilettiamo, siamo sopragiunti; come si uede in proua, che chi è grand'amico della musica, sentendo o cantare, o sonare, subito si drizza all'armonia, lasciando in disparte quello studio, intorno al quale prima intento si trouaua; o fosse studio di leggere, o di scriuere, o d'altro, di cui non sia tanto uago. Et quanto è maggiore, & piu intenso il diletto, in cui l'huomo si troua impiegato, tanto meno anchora diuien atto ad applicar l'animo ad altre cose diuerse, & molto meno a quelle, che sieno piu lontane dal propio genio, & piu dissimili da quell'operationi, alle quali si troua di gia per studio, & lungo uso inclinato: in modo tale, che si puo quasi dire, che si come i dispiaceri, i quali sono opposti per diametro alli nostri piaceri, ci leuano con la loro contrarieta il godimento delli proprij piaceri; cosi anchora li piaceri difformi, & differenti dalle proprie nostre inclinationi, fanno quasi il medesimo effetto con l'impedimento, che ci arrecano mediante gl'atti loro, che sono dissimili, & differenti da quelli studi, de quali sopra tutti gli altri noi ci dilettiamo: da che si conclude, li piaceri essere fra loro differenti di spetie; il che ancho con altra sorte di ragioni si puo dimostrare. Perche, si come si trouano attioni degne di esser seguite, come lodeuoli, & honeste, & altre brutte, & dishoneste, & altre sono indifferenti (& sono tutte quelle, che concernono la necessita del nostro mantenimento, si come il mangiare, il bere, & altro simile, di cui l'uso puo essere cosi bene honesto come brutto) cosi ancho conuien dire, che si trouano piaceri eleggibili, per esser honesti, & altri degni d'esser abhorriti, come dishonesti, & altri indifferenti; & questo secondo la qualita dell'operationi, alle quali conseguono: in quel modo che parimente gli appetiti, che praticano circa cose honeste, sono buoni, & lodeuoli; & quelli altri brutti, & degni di biasimo, li quali sono uolti ad attioni dishoneste; deriuando la bonta, & la malitia, cosi de gli appetiti come de i piaceri nostri dalla buona, o rea qualita delle nostre operationi: ben che poi in questo sia gran differenza tra gl'appetiti, & i piaceri, potendo gli appetiti hauer luogo presso di noi senza la presenza dell'operationi; come si uede, che noi desideriamo quello, che anchor non mettiamo in opera: la onde i piaceri uanno sempre congiunti con l'operationi nostre, in gui-

sa tale, che da loro non si possono gia mai scompagnare: onde ancho il piacere par quasi una cosa istessa con il sentire, col discorrere, & con il resto delle nostre operationi; ilche pero non è uero, si come è stato gia dimostro per inanzi. Finalmente essendo alcuni sensi piu puri, & piu perfetti de gl'altri, & essendo appresso l'intelletto una potenza, & uirtu piu nobile, & piu prestante di quella de sensi; ne segue, che, & l'operationi, che succedeno da potenze tanto diuerse, & i piaceri, che loro conseguono, sieno insieme diuersi, & per questo sono alcuni piaceri piu puri, & piu perfetti de gl'altri: onde saranno per ogni modo uarie, & differenti spetie di piacere.

Come sono diuerse spetie di piaceri, conforme a diuerse spetie d'animali, i quali poi tutti, cioe, ciascuno nella propria spetie conuengon insieme in dilettarsi dell'istesse cose; ilche parimente, si mostra conuenire alla natura humana, con tutta la disparita de i piaceri, che sono seguiti da diuersi huomini.

CAPITOLO VII.



A non solamente è uero in generale quello, che si è gia mostro per inanzi, che si trouano differenti spetie di piaceri: ma diciam'appresso, descendendo piu al particolare, che, ne gli animali differenti di spetie, sono parimente piaceri nell'istesso modo differenti fra loro: ilche si dimostra dalla diuersità delle loro operationi in questo modo. Perche, essendo differenti di spetie l'opere del cauallo, & quelle del cane, & quelle dell'asino, & cosi de gli altri animali; ne uiene in consequenza, che ancho i piaceri, che sorgono dalle loro diuerse operationi, sieno insieme differenti di spetie. Onde disse molto bene Heraclito, che l'asino, ueduto l'oro, & il germoglio dell'herba, lasciando l'oro in disparte, s'appiglia al germoglio dell'herba, di cui è naturalmente uago: Et quantunque possa essere, che molti animai bruti conuengan insieme in dilettarsi delle medesime cose; nondimeno diciamo, ch'ogni spetie d'animale è talmente distinta da tutte l'altre spetie, in seguire certo a lei proportionato piacere, che in questo non puo mai conuenire con alcun'altra spetie interamente: si come all'incontro, parimente s'ha a dire, che tutti gli animali, che conuengono in una medesima natura, si come sono indifferēti di spetie, cosi ancho si corrispōdono insieme in seguire un'istesso indifferente piacere. Ilche nō ha dubbio uerificarsi in tutte le sorti di bestie, alle quali nō gia mai auiene,

se non per raro accidēte, il qual proceda da strauagante, & insolita cagione, che alcuna di loro traligni dall'altre, per seguir piacere di cosa diuersa, & repugnāte alla natura della sua propria spetie. Solamente negli huomini pare, che falli questa regola, uedendosi tutto il dì le medesime cose esser amate, & abbracciate da alcuni huomini come grate, & diletteuoli, & da altri odiarse, & abhorrirsi come triste, & dispiaceuoli; in quella guisa a punto, che le cose dolci nō pareno dolci all'infermo, si come al sano; ne la calda stagione apparisce qual ella sia a chi è debole; si come a chi è dotato di robusta cōplessione. Et questa uarieta pare che auēga negli huomini per rispetto delle molte, & uarie corruptioni, & difetti, a quali è sottoposta la natura humana; parte per la produttione de corpi humani, li quali, si come douendo seruire alla diuina forma dell'anima ragioneuole, hanno da esser corpi molto piu prestanti di tutti gli altri, che si ricercano nella compositione de gli altri animali; cosi piu ageuolmente possono cadere nell'imperfettione, & nel difetto; essendo sempre piu facile (si come ancho è di maggior momento) l'errore, che si commette nelle cose piu principali, che nell'altre, che sono di grado inferiore; parte anchora per esser l'huomo, oltra l'appetito carnale, & sensuale, dotato della ragione; la quale potendo & conuenire, & discordare dall'appetito del senso, pero nō è marauiglia, se quindi sorge ne gli huomini gran uarieta di elettione, per la qual conseguentemēte hanno da essere insieme differēti in seguir nō solo cose diuerse, ma ancho cōtrarie; da che ne segue molto bene la ragione, per la quale tutti gli huomini nō sogliano dilettarsi delli medesimi piaceri. Con tutto cio nō manca ancho la strada a mantenere, che si come de gli altri animali, cosi ancho de gli huomini sieno certi communi loro piaceri, proprij della lor spetie. Ma qui fa mestiero appigliarsi alla natura de l'huomo uirtuoso, come quello, che contiene in se la natura del uero huomo, per seruirsi in bene della ragione; douendosi stimar ueramēte huomo quello, il quale usa bene la ragione, da cui risulta l'esser huomo. Per il che diremo, che li piaceri approuati dall'huomo uirtuoso, nō solamēte saranno in se buoni, & ueri, & assoluti piaceri; ma sarāno anchora proprij dell'humana natura: di modo tale che aggradēdo le cose cōtrarie delli detti piaceri ad alcuni altri huomini, nō s'haura pero da presupponere, che in queste tai cose risieda la natura del uero piacere: ma di cosa in se trista, & dispiaceuole, benche riesca di piacere presso di coloro, i quali hanno solamēte la sembiāza esteriore dell'huomo, & mācano poi (come mal disposti, & corrotti) della propria interna perfettion humana. Quelli piaceri adunque, che sono giudicati, & apprezzati per piaceri da gli huomini buoni, & uirtuosi, a quali cōuiene la uita beata, & ueramēte giocōdā, sarāno i ueri & proprij piaceri humani, i quali cōseguon all'operationi uirtuose; le qua-

li se noi ammettiamo, che sieno di piu sorti, haueremo parimente da presupporre diuerse spetie di piaceri, che da loro succedono. Et, se nella uita dell'huom beato sara, come si uedra poi, differenza di perfettione, per esse re alcune operationi sopra tutte l'altre prestãtißime, & nobilißime; s'haura per conseguente a confessare, che delli piaceri conuenienti all'huom beato, alcuni ne sieno principalißimi, conformi al grado principal della nostra felicita; & altri di sorte piu bassa, & inferiore appropriati a stato di felicita, la qual non sia tanto principale.

Che la felicita humana consiste nell'operationi uirtuose, & non nel gioco.
Cap. VIII.


HORA essendo noi ispediti dal trattato delle uirtu, dell'amicitia, & del piacere, ripigliaremo di nouo il ragionamento della felicita, ritoccando cosi di grosso, & sotto breuita, i lunghi discorsi gia fatti nel primo libro; & questo, a fine, che, si come è chiaro, che la felicita in se rinchiude l'ultimo termine delle cose humane; cosi ancho uenga fatto palese, qualmente il principal grado della nostra beatitudine conuiene alla uita contemplatiua. Dunque, repilogando le cose dette per inanzi, stabiliremo primamente, come la felicita non consiste ne gli habiti soli delle uirtu, ma nell'operationi. Perche altrimenti ne seguirebbe, che chi dormisse sempre passando la uita a guisa di pianta, o si trouasse oppresso da molte, & graui sciagure, simili a quelle di Priamo Re, non restasse pero di esser felice, per hauer l'animo ornato di belle qualita, quantunque non mai le man dasse ad effetto: ilche non si deue ammettere in conto alcuno, per non esser degno di premio, ne di corona, & molto manco della felicita, chi non combatte, & non riporta la uittoria contro li stimoli di quelle passioni, che sogliano far contrasto alla retta ragione. Perilche sara conclusione stabile e ferma, che la felicita nostra sia fondata nell'operationi, & non negli habiti soli delle uirtu. Ma, essendo poi alcune operationi necessarie, & non per se stesse eleggibili, ma per il compimento d'altre; & alcune, che non hanno mestieri d'altro, che della propria perfettione; diciamo, che in quelle operationi, le quali hanno in se il compimento della lor medesima perfettione, è collocata la felicita nostra; come quella, che è compita d'ogni bene, & non ha bisogno d'indirizzarsi ad altro fine, sendo essa sufficientißima, &, per se sola, desideratißima. Onde, se questo è uero; si come è uerißimo, non s'haueranno adunque da ascoltare coloro, i quali hanno data tanta prerogatiua al gioco, che

l'hanno poſto a quel ſegno, che conuiene all'ultimo noſtro fine. Perche, ſe bene hanno adombrata queſta loro opinione con qualche apparenza di ragione; con dire, che'l gioco, non per altro fine, che per ſe ſolo pare, che ſi elegga; & che gli huomini reputati beati nel mondo, quali ſono i grandi, & i potenti, ſi compiacion ſommamente di giocare, niente dimeno diciamo all'oppoſito; Primamente, che la felicita è deſiderabile per ſe ſola, & non per altro fine, ſendo lei quell'ultimo fine, in cui l'huomo beato ripoſa; Pero collocare l'ultimo noſtro fine nel gioco, di modo, che l'huomo habbia da faticare tutto il tempo di ſua uita, per hauerſi a ripoſare ne gli atti del gioco, è coſa di ſaſſo, & non capace di ragione. Oltre a cio, il giudicio di queſti huomini delitioſi ſtimati dal uolgo per beati, non deue eſſer di tanta ſtima, che ci debba far credere, che'l gioco ſia coſa tanto principale, quanto eſsi celebrano, per dilettarſi loro molto di queſto tal trattenimento: Perche il giudicio buono (ſi come in altri ragionamenti è ſtato auertito) non conſiſte gia in poſſeſsion di molte ricchezze, o in grandezza di potenza, o in abondanza di delitie (non deriuando da queſte coſe l'eſſere dell'intelletto, ne l'uſo della retta ragione) ma ſolamente ſi troua nel uirtuoſo, che è la uera regola di tutti gli altri, in conoſcere il uero bene, & in produrre l'operationi, in modo tale, che ſieno compitamente & belle, & buone. Forſe adunque, perche i fanciulli ſtimano quelle coſe, delle quali ſi dilettano, per le piu pregiate di tutte l'altre, s'hauranno per queſto da reputar per tali? & non doura l'huom dotato d'intelletto riconoſcerle per uili, come puerili, & leggieri, che ſono? Dunque parimente, perche alcuni gaglioffi, & beſtiali ſi contentano ſommamente di ſtare di continuo immerſi nella crapula, & in altri diſhoneſti piaceri del corpo, ſi douranno per queſto reputar felici? & penſare, che in queſta lor uita abomineuole ſia poſta la felicita humana? coſa tanto lontana dal uero; che, non che della felicita, ma a pena ſi puo dire, che di uita ſieno partecipi, coſi bruttamente la trapaſſano. Da che ſi conchiude, che, ſi come la uita inſtituita ſecondo che porge la retta ragione auanza di gran lunga tutti gli altri modi del uiuer humano; coſi ancho l'attioni conformi alla buona ragione, cioè le graui, & le uirtuoſe ſono quelle, dalle quali ſi coglie il frutto giocondiſsimo della noſtra felicita; & non gia le brutte, le ridicole, & le giocoſe. Onde il gioco non ſara coſa, in cui s'habbia à poſare il noſtro uero, & ultimo fine; ma ſeruira il gioco (ſecondo ancho l'opinione di Anacarſide) all'huomo prudente, in quel modo, che deue ancho ſeruire il ſonno; cioè per aiuto, & ricreatione, & per reſtauratione del corpo ſtanco dalle molto fatiche; per poter poi di nouo attendere alle belle, &

honorate imprese, nellequali, come piene di uero, & perfetto diletto, risiede, & si riposa l'humana felicità.

Come il principal luogo dell'humana felicità conuiene alla uita contemplatiua, come uita piu diuina, che humana.

CAPITOLO IX.



ONSEGVENTEMENTE è da uedere, essendo diuersi gradi di felicità, quale sia il piu principale, & piu supremo; Et diciamo, che, sendo posta la felicità nostra in attioni uirtuose, conuiene, che principalissima sia quella felicità, che risulta da principalissima, & perfettissima nostra operatione; laqual, senza dubbio, è quella, che deriua dalla uirtu di quello, che si dimanda intelletto (o dicasi con qual si uoglia altro nome) basta che è quella potenza, che tiene il principato di tutto l'esser nostro; et che ha in se la cognitione delle cose belle, & diuine; o sia poi per se stessa diuina, o la parte diuinissima di noi. Ma che a questa tal'operatione conuenga il supremo, & altissimo fine della perfettione, & humana nostra felicità si dimostra con molte ragioni. Et prima; perche questa operatione è ottima, cosi per essere operatione dell'intelletto parte nostra principalissima, come anchora per contenere in se la cognitione delle cose piu eccellenti, & piu principali, che sono le diuine. Dapoi, perche è continuatissima, potendo noi piu di continuo tramettersi nel fatto del contemplare, che in qualunque altro atto; per essere il nostro intelletto non obligato a gli organi corporei, si come sono i sensi; i quali, per questo, pateno fatica nell'operare. Terzo, la speculatione dell'intelletto ha in se raccolto un diletto troppo raro, & singolare; per essere la sapienza, piena di marauiglioso diletto; cosi per la purità sua; come anchora per la ferma cognitione, che per lei s'acquista: Da che ancho ne prouiene, che maggiori piaceri sentono li dotti, di quello, che non fanno gli altri, i quali si trouano per la uia dell'imparare. Di piu', quella sufficienza tanto necessaria alla uita felice compitamente si troua nel contemplare: Perche, se bene al sauio, al forte, al giusto, & in somma a ogni uirtuoso si ricercano le cose necessarie per il uitto humano, nondimeno diciamo, che, in essequire le proprie operationi, il sauio puo bastare da se solo; & quantunque in compagnia d'altri potesse forse meglio speculare, non è però, che, ancho da se solo, non sia sufficiente a quest'effetto: La onde il giusto, o il forte, per produr le proprie operationi, è sforzato di hauer

uer presso di se persone, con l'aiuto dellequali, & uerso dellequali le ponga in essecutione. Aggiungesi alle cose dette (& questa ragione è di gran peso) che la uita contemplatiua si ama, & si mette in atto per rispetto di se sola; in modo tale, che il sauio nell'atto del contemplare si quieta, ne fuor di se ricerca altro contento; ilche già non si troua nell'altre attioni humane; Perche, mandata ad effetto qual si uoglia attione, ci soprauanza sempre non so che di piu, che desideramo di ottenere, & per cui cagion ci affattichiamo, & trauagliamo. Et che cosi sia, ecco la ragione: Perche chiaro è, che la felicità consiste in un certo otio: ma l'attioni tutte, o sono indirizzate alla guerra, ouero all'amministratione della Republica: Hora, la guerra non si desidera per se stessa, se non da chi fosse sanguinario, & nimico dell'human a natura; ma si mette in atto, & essecutione (ilche non si fa senza fatica, ne senza gran trauaglio) a fine di ottenere poi la pace: Et similmente ne gouerni proprij, & intimi della città, gli huomini hanno sempre sussequente, alle loro attioni, qualche desiderio, & studio, che tuttauia li molesta, & tiene in negotio, di accrescere uia piu sempre la grandezza della Republica, o di confini, o di riputatione, o di partorir finalmente in loro medesimi, & nel publico anchora quella felicità, che ua di gran lunga inanzi alla uita politica, laqual noi diciamo consistere nella uita contemplatiua: Onde, se l'attioni delle uirtù morali hanno posta la bellezza, & grandezza loro nel guerreggiare, & amministrar la Republica, & queste non sono opere, che si facciano senza fatica, ne hanno in se l'ultimo perfetto riposo de i lor fini, ne segue, che necessariamente habbian a cedere in questa parte anchora, alla uita cōtemplatiua. Per ilche, se l'operatione dell'intelletto auanza di studio l'altre attioni, per hauere piu bel soggetto alle mani, non hauendo altro fine, che il suo proprio, a che riguardi, essendo ripiena di diletto marauiglioso, ilquale tanto piu cresce, quanto piu l'intelletto sta inuolto, nell'operare, riceuendo etiamdio questa operatione, dal piacere che se ne piglia, tuttauia maggior uigore; Et se finalmente è basteuole in se stessa, & è senza fatica, come quella, che è goduta con otio, quanto capisce l'humana natura, certo cagionandosi per lei tutti quei beni, che si attribuiscono all'huomo felice, debbiamo confessare, che la perfetta felicità humana sia posta in contemplare; quando sia, che honestamente ottenga una lunga perfettione di uita, non douendosi assegnare alla felicità imperfettione di sorte ueruna. E tanto rara, & singolare questa sorte di uita, che pare sopra humana: Perche l'huomo, uiuendo in questo modo, uien a uiuere non come huomo, ma secondo una parte di diuinità, che ha in se stesso; laqual è cagione, che in quello, in che auanza tutta la massa del nostro essere, ilche è pur assai, in

questo anchora, l'opera sua sia superiore a quelle di tutto il resto della nostra compositione. Onde, non s'ha a dar orecchio a coloro, i quali hanno detto, che li mortali deuono curar le cose mortali, & gli id[illegible] le diuine; che anzi, con ogni nostro sforzo [illegible] di portarci [illegible] tanto piu possiamo inanzi, uerso l'immortalita, [illegible] cercar di uiue[illegible] do'l fine di questa parte, che tiene dentro di noi il princ[illegible]. La qual parte, auenga che non si scopra se non di poca grandezza, hauendosi riguardo, con gli occhi del corpo, alla moltitudine de sensi, & all'altre parti, che concorrono in far tutta questa nostra compositione, nondimeno, se è poca di numero, o di magnitudine (che forse non ha magnitudine nella sua natura di che se ne lascia la propria consideratione a i libri dell'anima) ella pero, in uigore, & in honoranza supera di gran lunga tutte l'altre cose, che in noi sono. Ma possiamo ancho dire, & diremo bene; che ciascun huomo è huomo per la parte dell'intelletto; poiche questa è la principale, & la miglior parte, che in noi si troui. Da che ne segue, che sia brutta cosa uoler seguire altra uita, che quella dell'intelletto; & che, essendo uero, si come si è gia mostro per inanzi, che quello, che è proprio della natura di ciascuno, sia ottimo, & giocondissimo; deuesi reputare la uita contemplatiua (che è quella dell'intelletto, come propria dell'huomo) per principalissima, in cui risiede il principale, & supremo grado della felicita humana.

Come il secondo loco della felicita conuiene alla uita attiua, la qual è ueramente humana.

CAP. X.



NEL secondo luogo poi della felicita nostra, sara posta la uita attiua trattata uirtuosamente, la qual è ueramente humana; cosi, perche le cose giuste, & le temperate, & l'altre, che noi operiamo uirtuosamente, consistono ne mutui commerci, & ne gli atti, & affetti nostri, che sono cose proprie humane; come anchora, perche le uirtu morali hanno tanta corrispondenza con il corpo; che molti nascon inclinati, chi alla fortezza, & chi alla temperanza, & chi ad altra uirtu, & altri ad altri contrari costumi: A che s'aggiunge, che la prudenza, la qual si puo dire, che sia l'anima di tutte le uirtu morali, se bene è uirtu fondata nell'intelletto, è pero ancho tanto congiunta con le uirtu morali; che, nè la prudenza puo stare senza le dette uirtu, nè queste senza la prudenza; cōciosia cosa, che il prudente, dalle uirtu, riceua quella buona inclinatione, che conuien haue-

re uerso i ueri fini, i quali sono il principio di farci seguire le belle operationi; si come, all'incontro, la prudenza ci gioua per essequirle; essendo [illegible] quella, mediante la quale, si troua il dritto camino dell'attioni conuenienti, & propor[illegible] alli ottimi fini. Da che ne seguita, che tutto l'[illegible]to della uita att[illegible]ga, in questo modo, a posarsi sopra la commune nostra massa corpo[illegible]e, da cui deriua l'essere di tutto l'huomo. La onde la uita contemplatiua ha del diuino, come quella, che prouiene dal puro intelletto, ch'è portione dell'esser nostro non congiunta con il corpo, ma separata: Ma pero, come questo si stia, cioè, se l'intelletto sia separato dal corpo, & in che modo, ne appartiene la consideratione ad altri libri, doue questa materia, che è molto difficile, & di grande importanza, piu sottilmente si ha da maneggiar di quello, che conuenga alli presenti discorsi. Et diremo per hora (ritornando al nostro primo proponimento) come quindi si puo ancho molto ben scorgere, quanto la uita contemplatiua habbia del diuino in comparatione dell'attiua; che li beni di fortuna non sono molto necessari alla uita de contemplatiui; i quali piu tosto dalla troppo gran copia di ricchezze, & altre cose tali, che altrimenti, restano offesi, & impediti. Non si puo certo essercitar la uita contemplatiua senza sanita, ne senza l'altre cose necessarie al uitto nostro; Et ancho, se l'huomo usa il commercio de gl'altri, non potra far di meno, che, lasciando ad un certo modo alle uolte in disparte le contemplationi, non usi, come huomo che è, le uirtu morali uerso d'altri, & che nõ tratti con loro humananamente affatto. Ma nella uita attiua, non solamẽte bisogna hauer le cose necessarie al uiuere; ma si ricerca appresso una grande abondanza dei beni di fortuna; cosi per usar liberalita; come anchora per altri affari, che sono di maggior rileuo; perche doue piu grandi, & piu importanti imprese s'hanno a fare, quiui anchora bisogno è di maggior apparato di tutti i beni estrinseci: Perche poi (per dire il uero) non basta, che con parole sole si uoglia far professione delle uirtu morali, che bisogna appresso principalmente dimostrar, con gli effetti, la propria, & buona nostra intentione; Concio sia cósa che molte fiate auenga, che gli huomini, mentre stanno ristretti sotto qualche custodia, o sono impediti da pouerta, o da altri accidenti, sieno stimati per buoni, mancando d'operar quel male, che commodamente non possono essequire; i quali, sciolti dalle catene, & franchi da gli ostacoli, per li quali teneuano celate, & occulte le lor praue dispositioni, con strauaganti attioni si manifestano, di quanto maluagi costumi esser uogliano: Da che si comprende, che, per conoscere, se l'huomo sia ueramente uirtuoso, bisogna uederne la proua dalle proprie sue ope-

rationi.

rationi. Ma non uenga per adesso in questione, se per l'effetto, & per la perfettione delle uirtu morali, piu importi l'elettione, oueramente l'attione; perche, senza dubbio, l'una, & l'altra ui si ricerca, ne saria la uirtu senza qual si uoglia di loro.



Dalla simiglianza, che il Sauio tiene con la uita delli Dei, si dimostra l'eccellenza, & gran dignita della felicita contemplatiua.

CAPITOLO XI.



A per concludere finalmente con ragioni molto eleuate, le quali ci faranno ascendere infino alla consideratione della uita degli Iddij, che la piu perfetta, & suprema felicita sia posta in contemplare; diciamo, che li Dei, senza alcun dubbio, sono felici, & beati; & non gia, per conto di attione alcuna morale; perche a loro non conuiene, ne usar liberalita in donar danari, quali è cosa troppo brutta da stimare, che posseggano; ne far giustitia per causa de contratti, che insieme habbiano; ne usar castita, quasi che, da gli immoderati appetiti carnali, ne quali conuenga loro moderarsi, sieno molestati. Dunque, perche i Dei hanno pur uita, & non dormono, come hanno fauoleggiato i Poeti di Endimione, conuien dire; che se ne stiano in una continua contemplatione, per la quale sono felicissimi; come quelli, che perpetuamente, & felicissimamente in questo stato si riposano; & che per conseguente, fra le cose humane, quella uita sia felicissima, la qual sia piu simile, & piu propinqua alla uita de gli Iddi: Di che ancho puo essere, questo, per grande argomento; che gli animali irragioneuoli sono in tutto incapaci di felicita, non per altro, che, per essere totalmente priui d'intelletto; talche, in niun modo, sono atti a contemplare; si come, per opposito, la uita delli Dei è tutta piena di beatitudine, per essere di continuo posta in atti purissimi della contemplatione; Et pero quelli huomini anchora sono, piu de gli altri, partecipi di felicita, i quali, piu si conseruano in questo atto del contemplare, atto per se stesso eleggibile, & honorabile, & pieno di sommo contento. Ma è pero d'auertire; che li Dei godon la uita loro intellettuale, senza huopo hauere di alcun'altra cosa; la onde l'huomo ha bisogno di certa prosperita, per poter mettere in atto la contemplatione; in modo tale, che degnamente non la puo essercitare, senza aiuto del corpo sano, & senza molti altri commodi, che sono necessari per sostentar la uita; essendo pero piu in proposito

posito la mediocrita, che l'abondanza per il filosofare. Onde Solone, & Anassagora riposero la felicita ne gli atti uirtuosi accompagnati da mediocre stato di fortuna: Et certo, che l'opinione de Saui in queste cose uagliono assai, quando co i lor pareri anchor s'accordano i costumi [illegible] la uita buona essemplare; altrimenti i bei detti, & le belle sentenze hanno poco credito. Per il che, se li Dei uiuono felicissimi fra le continue loro contemplationi, certo, è da credere, che di questa tal uita si contentino incredibilmente; & che, tenendo essi cura delle cose di qua giu (si come è uerisimile che tengano) tanto piu spetial cura habbiano (come d'amici) di coloro, i quali piu de gli altri, gli uanno assimigliando; quali sono gli huomini dati alla uita contemplatiua: Ilche accresce in gran cumulo la dignita della felicita contemplatiua. Onde il Sauio sara, sopra tutti gli altri huomini, sommamente felice.

Come per tenere gli huomini in freno, che non trapassino di troppo all'estremo de uitij, è stata necessaria l'institutione delle leggi.

CAPITOLO XII.



A, essendosi finqui ragionato della felicita, & delle uirtu, & dell'amicitia, & del piacere; oltre le quali cose non pare, che si possa aggiunger altro per compimento della perfettione humana, alcuno potrebbe credere, che fosse uenuta a fine l'opera, che per noi si ua tessendo intorno l'humana filosofia; Ilche non è pero uero; auenga che non in sapere la uirtu, ma in operar quello, che sia conueneuole alla uirtu, sia ueramente posto il fine della felicita nostra. Et se le parole fossero di tanto ualore, che bastassero da se sole, per far gli huomini buoni, fariano, secondo l'opinione di Teogne, degne di troppo gran premio, come quelle, che s'haueriano a comperare per qual si uoglia gran prezzo: Ma gli auertimenti ragioneuoli, per auentura potranno ben hauer forza presso degl'gli animi generosi, & liberalmente alleuati, per accendergli tanto piu nell'affetto uerso la uirtu; ma presso di coloro, che sono gia inuecchiati ne i mali costumi, & piu auezzi a tener conto della paura, che del rossore, & soliti ad astenersi dalle cose mal fatte piu per necessita, che per fuggire il biasimo; come quelli, che non hanno hauuto gia mai alcun gusto delle cose belle, & ueramente gioconde; ma sempre se ne son iti persi dietro alle nefande proprie passioni, le parole buone, quantunque pregne sieno d'

uerissim.

uerissime sentenze, non haueranno alcun potere. Il perche, se in piu maniere puo l'huomo diuentar buono, cosa amabile fia, che, poste tutte queste insieme, si faccia ogni opera, perche gli huomini in qualunque modo si possa, si riduchino in questo buon stato: Et pare, che l'huomo possa diuenir buono in tre modi; cioè o per natura, o per dottrina, o per costume. Et quanto sia per conto della natura, s'intende, per opinion d'alcuni, che de gli huomini alcuni nascono meglio disposti, & piu atti de gli altri a riceuere certa buona inclinatione uerso le uirtu; In che, se bene per un tal dono si possono reputar huomini ueramente fortunati, & fauoriti da Dio, è pero da presupponere, che questa buona loro natural inclinatione non basti da se sola per rendergli interamente uirtuosi; se non ui si aggiunge appresso l'osseruanza di un buon'uso, si come è gia stato risoluto per inanti. Parimente per la uia della sola disciplina, la qual uenga proposta da saggi discorsi de prudenti, sotto parole, quanto si uoglia pregne di ragioni, non è dubbio, che gli huomini non sagliono gia mai all'alto grado della uirtu, senza quella buona dispositione, che s'acquista mediante l'uso; il quale (a guisa della terra che si coltiua, perche al tempo suo habbia poi a render frutti buoni) fa produr a gli huomini operationi uirtuose, con tanta prontezza, come se fossero loro naturali: Per che, si come habbiamo detto per inanzi, la prattica ci mostra chiaro; che hanno ben qualche potere li discorsi ragioneuoli appresso de cuori generosi, & ben auezzi; ma in altri non sono per far frutto alcuno; atteso, che i piu de gli huomini obedischino meglio alla necessita, che alla ragione; & piu prontamente cedano al castigo, che all'honesto; & mal uolentieri possan abbandonare la uita lasciua, & carnale, della quale si sono dilettati per infino da fanciulli. Onde diremo, che la bonta di natura gioua molto per far inclinar l'huomo uerso del uero bene; & che i saggi auertimenti altresi uagliono assai, per meglio infiammare gli animi gia ben disposti uerso la uirtu; ma poi in fatti, per il debito compimento di tutto cio, ricercasi necessariamente la consuetudine di ben uiuere, & ben operare. Ma poi a fine, che questo buon'uso, che è di tanta importanza, si habbia a piantar ne gli huomini in modo tale, che, & li mal auezzi si possano curare, & alleuar i giouani sotto buona educatione, non solo per il tempo della giouentu, ma ancho per tutto il corso della uita (essendo, ch'ognuno difficilmente abbandoni certi affetti sensuali, a quali ordinariamente siamo inclinati dalla natura) pero è grandemente d'auertire; che, per compimento di questo cosi grande, & importante fatto, è mestiero di cosa, la qual habbia intelletto, & sia di forza, & di potente autorita per comandar quello, che gli huomini habbiano a fare, per diuentar uirtuosi,

il che,

il che certo non puo esser altro, che la legge. Perche l'autorita de padri non è mai di tanta forza, & potere, che posino bastare sufficientemente ad una tanta impresa: ne qual si uoglia huomo, il qual non fosse un gran Re di bonta', & ualore, & di credito inestimabile (cosa che di raro interuiene) potria operare questo cosi grande, & importante effetto; auenga che l'huomo, il qual s'opponga all'inclinationi, & affetti d'altri, soglia essere da loro grandemente odiato. Questo non accade gia della legge, la quale essendo da ottimo occhio d'intelletto proposta, & ordinata, uien riuerita, & temuta da ciascuno. Per il che alcuni hanno detto, & bene, che i legislatori, con l'oggetto di bella lode, doueriano confortare, & accendere i ben disposti animi alla uirtu: & gli altri, che ne son ribelli, & indocili; per esser oppresi da certe proprie maluagie passioni; distorgli con li opposti castighi (a guisa de ualenti medici, che curano l'infirmita con remedi di cose contrarie) dal cattiuo, & brutto uiuere, & riuolgergli nella buona strada, per fargli seguire le buone, & honorate attioni; si come poi quelli, che sono di cura disperata, s'hanno da sbandire, come mostri fuori del paese. Ma se noi ci guardiamo à dietro in considerar le Republiche gia state, niuna fuor di quella de Lacedemoni, ci si puo rappresentare inanzi, la qual habbia hauuto intendimento di pigliar cura, per publico decreto, della buona educatione, & studi della giouentu. Onde debbiamo fare questo presupposito, che in ogni modo, per alleuar be i gioueni, si che diuentino uaghi dell'attioni uirtuose, sia necessario per publico ordine instituire leggi, o scritte, o non scritte, che sieno accommodate a questo disegno. Ne gia questa tanto importante impresa s'haura da trascurare, perche gli huomini tutti, dall'ordination delle leggi non diuentin buoni; poi che similmente dall'arte della medicina, non tutti quelli, che si amalano, si riducon a sanita: ne pero lo studio di quest'arte è negletto, anzi è tenuto in gran conto da gli huomini di buono intelletto; il che tanto piu conuiene alla filosofia ciuile per la cura, che in essa si prende di quella sanita, la qual appartiene a gli animi nostri.

Come importa molto per l'educatione de giouani, che all'istitution delle leggi s'aggiunga appresso una particolar cura de i padri. Cap. XIII.



MA, per instituire ottimamente i figlioli, diciamo, che non solo la publica cura è necessaria; ma che molto piu anchora gioua la priuata: Perche primamente i padri per l'unione tanto stretta di sangue, che tengon con i proprij figli, & per li gran benefici, che loro hanno fatto, & tuttauia uan facendo, & per la lunga conuersatione hauuta insieme, quasi

natu-

naturalmente per uia di amoreuolezza, deueno hauer maggior potere presso di loro con certi dolci suoi particolar ammaestramẽti di quello, che habbian le leggi poste nella citta. Oltra a cio, si come nella medicina, la notitia uniuersale non basta per l'essercitio del medicare, se non ui si aggiunge appresso la cognitione, & particolar prattica della complessione di questo, & di quello, per essere di molti molto defferenti le nature; a quali parimente diuersi rimedi s'hanno da applicare; cosi nell'education ciuile, bisogna, oltre a quello, che conuien al generale, conoscer appresso le cose in particolare, le quali si confacciano separatamente con le nature diuerse di ciascuno; essendo, ch'alcuni sieno piu inclinati ad una cosa, che a un'altra; & possa uno riuscir meglio in un studio, che in un'altro, & distorsi da qualche mala inclinatione per mezo di certa particolar osseruanza, la quale con la priuata cura de Padri, puo esser conosciuta, & auertita, & non altrimenti, o non cosi bene. Onde, ancho il buon legislatore deue instituir le leggi in modo tale, ch'abbraccino il piu che sia possibile, il publico, & il priuato bene; douendo egli primamente hauer l'occhio a formar le leggi piu uniuersali, che puo; & da poi tirarle in proposito delle particolar inclinationi del popolo; procurando, che quanto piu è possibile (si come ancho è accennato nel primo libro della Rettorica) resti poco che pigliare fuori dell'ordine delle leggi proposte per regola del uiuer conforme all'ordination della Republica; che in questa maniera il legislatore sara uero artefice del gouerno della citta, non meno di quello, che nella medicina sia buon medico colui, ilqual all'uniuersale cognitione di quest'arte congiunge insieme la particolare.

Che l'officio dell'istituire, & riformar le leggi, non appartiene all'oratore; ma è proprio solamente di chi è prattico, & essercitato ne gouerni ciuili.

CAPITOLO XIIII. & ultimo.



ERO è da uedere, quali sieno gli huomini atti a quest'impresa della istitutione delle leggi. Perche quest'officio non tocca gia all'oratore, si come falsamente alcuni hanno uoluto dire; ma è proprio di coloro, i quali amministrano le citta, & sono detti huomini di Republica; i quali ordinariamente trattano le faccende ciuili, piu per uia di certa faculta, & isperienza che hanno, che per discorso, che prouenga da eccellenza d'ingegno,

gno, di cui sieno dotati. Onde coloro, i quali non han lasciato scritto alcun precetto di quello, che l'huomo debba osseruare, per diuentare buon legislatore, essendo stati eccellenti institutori delle leggi, hanno fatto un gran male a desfraudare i figlioli & gli amici, & i compatrioti d'un'opera cosi degna, & tanto importante: la quale, senza dubbio, era molto piu utile, che lo star a scriuere orationi giudiciali, o dimostratiue, si come alcuni di loro hanno fatto. Ma, lasciando questo da parte, diciamo; che l'oratore non ha gia d'arrogarsi questa faculta d'istituir le leggi; la qual ricerca grande isperienza dell'attioni humane, & molta prattica de gouerni ciuili, cose molto lontane dalla professione dell'oratore. Ma quanto s'abbaglino quelli, i quali hanno attribuito la faculta d'istituir le leggi alla Rettorica, da questo si puo scorgere, che mossi dalle proprie passioni, & dalla molta persuasione di lor medesimi, hanno posta la Politica in loco inferiore della Rettorica, hauẽdo appresso detto (cosa ueramẽte erronea) che facile sia il compor leggi, & far la scielta di molte leggi, cauandone le migliori con giudicio; quasi come che uogliano, che questo tal giudicio possa essere ageuole, & pronto a ciascuno: essendo nondimeno manifesto, che la Politica e di gran lunga superiore alla Rettorica, & che l'impresa di ordinar le leggi, & di discernere le buone dalle cattiue è non meno difficile, di quello, che sia ancho importante. Perche, sicome nella pittura l'essercitato, & sauio dipintore sapra distintamente conoscer le differenze delle cose pertinenti alla sua arte; come se questa, o quella imagine sia ben fatta, o no, per qual uia ella sia cõposta, & come una parte corrisponda con l'altre, & come si debba, ouero si possa fare; & chi è poi ignorante di quest'arte, si contentera di sapere in un certo modo confuso se l'opera sia bella, o brutta; cosi a punto auiene delle leggi, le quali sono opere ꝓprie delle Republiche: perche il giudicar bene, quai leggi si debbano introdurre nella citta, & perche ragione, & come; certo non è impresa se non di quelli, i quali col mezo di una lunga prattica, & gran maneggi habbiano gia fatto un'habito in amministrare i gouerui ciuili. Et gli altri, che sarranno priui di questa sperienza, s'abbatteranno forse a caso d'indouinare il medesimo, si come talhor accade a medici ignoranti di accertare l'infirmita d'alcuno; & potranno anchora dalli discorsi fatti intorno a questa faculta, acquistar maggior intelligenza di quella, che non hanno. Ma ueramente senza l'habito gia fatto ne gouerni ciuili, potra poco giouare all'huomo il metter mano a queste tali considerationi; per rendersi sufficiente, & atto à ben discernere le leggi buone dalle cattiue; si come parimente dai libri della medicina niuno potra mai apprender tanto che basti, per diuentar buon medico, se alle speculationi uniuersali non aggiungera anchora l'essercitio manuale del medicare; che

ben

ben in questo modo poi li precetti generali applicati a gli atti particolari sogliono essere di gran giouamento in tutte quelle professioni, che sono indirizzate all'operare. Dunque, con questo presupposito, che le contemplationi, che si posson fare intorno alle leggi, & le Republiche, per esser ben'intese, & ben regolate, s'habbino da mettere in prattica con il manuale uso de gouerni; entrarem hora, per compimento dell'humana filosofia a parlare dell'ordination delle leggi, & delle medesime Politie; essendo nostro proponimento di toccar prima quel di buono, che gl'altri ci hanno lasciato scritto, & dapoi (riducendo sotto general diuisione tutte le sorti de gouerni) consideraremo, quale sia la natura di ciascun gouerno, & in che modo si conseruino, & come si guastino, & perche alcune citta sieno rette bene, & altre male; che in questo modo, forse ci uerra ancho fatto di afferrare quale sia la uera, & ottima Republica, & in che maniera ciascuna si debba ordinare, & di quai leggi ualersi, & di quai usanze; alla qual trattatione daremo principio in questa guisa.

Il fine del Decimo, & ultimo libro dell'ethica di Aristotile.





ET RESOLVTIONI
DI VARII DVBBI
DEL REVER. M. ANTONIO SCAINO,

Sopra i dieci libri dell'Ethica di Aristotile a Nicomacho.

Con priuilegio di N.S. Papa Gregorio XIII. per x. anni.



CON LICENTIA DE SVPERIORI.

IN ROMA,

Appresso Giofeppe de gli Angeli. M D LXXIIII.

GREGORIVS. PAPA XIII.

DILECTO filio Antonio Scaino clerico Brixien. Dioecesis, Magistro in Theologia, Salutem & apostolicam ben. Exponi nobis nuper fecisti, quod tu Paraphrasim vulgari Italico sermone in decem libros Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum uarijs annotationibus, ac multis difficultatibus, quæ super eisdem libris à te dissoluuntur, composuisti, & ad publicam omnium utilitatem, ob fructus, qui ex huiusmodi opere prouenire possunt, dictum opus, quod iam à dilecto filio Paulo Constabile nostri sacri Palatij apostolici Magistro uisum, & approbatum fuit, per dilectum filium Iosephum de Angelis in Alma Vrbe nostra librorum Impressorem imprimere, seu imprimi facere intendis; dubitas tamen ne huiusmodi opus, si postmodum ab alijs sine tua licentia imprimatur, in maximum tui præiudicium, ob sumptus, qui in huiusmodi primæua dicti operis impressione necessario subeundi ueniunt, tendat. Quare nobis humiliter supplicari fecisti, quatenus indemnitati tuæ consulere, aliasq; in præmissis opportune prouidere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur te, qui Magister in Theologia existis, specialibus fauoribus, & gratijs prosequi uolentes, & à quibusuis excommunicationis, suspensionis, & interdicti, alijsq; Ecclesiasticis sententijs, cēsuris, & pœnis à iure, uel ab homine, quauis occasione, uel causa latis, siquibus quomodolibet innodatus existis, ad effectum præsentium duntaxat consequendum, harum serie absoluentes, & absolutum fore censentes; tuis in hac parte supplicationibus inclinati, Tibi, ne opus Paraphrasis huiusmodi hactenus non impressum, & per præfatū Iosephum de tui ordine, ut præfertur, imprimendum, per decem annos, post primam eiusdem operis impressionem; à quocunque seu quibuscunq; alijs sine tua, uel hæredum & successorum tuorum licentia imprimi, aut uendi, seu in apothecis, uel alias uenale, præterq̄ à dicto Iosepho, ut præfertur, impressum, aut imprimendū teneri possit, apostolica auctoritate tenore præsentiū concedimus, & indulgemus, Inhibentes omnibus & singulis Bibliopolis, & librorum Impressoribus, ac alijs quibuscunq; in ditione nostra temporali constitutis, in Terris uerò Sanctæ Romanæ Ecclesiæ mediatè, uel immediatè subiectis sub Quingentorū Ducatorū auri Cameræ apostolicæ applicandorum, & insuper amissionis librorum pœnis toties ipso facto & absq; alia declaratione incurrendis, quoties contrauentum fuerit, ne intra decennium, ab impressione dicti operis computandum, opus ipsum per dictum Iosephum de tui ordine, ut præmittitur, imprimendum, absq; expressa tui, uel tuorum prædictorum licentia, dicto decennio durāte, imprimere, seu ab ipsis, uel alijs, præterq; à dicto Iosepho, uel suis impressum, & imprimendum, uendere, seu uenale habere, aut proponere, aut illud habere audeant, uel præsumant. Mandantes vniuersis Venerabilibus fratribus Archiepiscopis, episcopis, eorumq; Vicarijs in spiritualibus generalibus, & in statu temporali Sanctæ Romanæ Ecclesiæ etiam legatis, & Vicelegatis sedis apostolicæ, ac ipsius status Gubernatoribus, ut quoties pro ipsius Iosephi parte fuerint requisiti, uel eorum aliquis fuerit requisitus, Tibi & tuis præfatis in præmissis efficacis defensionis præsidio assistentes, præmissa ad omnē tui requisitionem, contra inobedientes, & rebelles, per censuras Ecclesiasticas, etiam sæpius aggrauādo, & per alia Iuris remedia, auctoritate nostra exequantur; inuocato etiā ad hoc si opus fuerit, auxilio brachij sæcularis. Et insuper quia difficile admodum esset, præsentes ad quemlibet locum deferri. Volumus, & apostolica auctoritate decernimus, earum Transumptis, uel exemplis, etiam in ipso opere impressis, plenam & eandem prorsus fidē vbiq; tam in Iudicio, quàm extra haberi, quæ præsentibus haberetur. Non obstantibus constitutionibus, & ordinationibus apostolicis, cæterisque contrarijs quibuscunque.

Datum Romæ apud Sanctum Marcum, sub Annulo Piscatoris, Die xv. Iulij. M D LXXIIII. Pont. Nostri Anno Tertio.

Alexander, Peregrinus.

A tergo Io. M. Iouius.

TAVOLA DE CAPITOLI
CONTENVTI NELLE ANNOT. E DVBBI SOPRA L'ETHICA D'ARISTOTILE A NICOMACHO.





DEL PRIMO LIBRO.

DEL SECONDO LIBRO.

Anno-

DEL TERZO LIBRO.

cose

DEL QVARTO LIBRO.

Dubbio

DEL QVINTO LIBRO.

DEL SESTO LIBRO.

DEL SETTIMO LIBRO.

DELL'OTTAVO LIBRO.

DEL NONO LIBRO.

Anno-

DEL DECIMO LIBRO.

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI
NELLE ANNOTATIONI ET DVBBI.

Clemenza

Giustitia

Medio-

Ragio-

FINE

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL PRIMO LIBRO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, doue si espiana, qualmente sotto queste quattro uoci, methodo, arte, attione & elettione si comprende tutto quello, che l'huomo puo ordinare, procurare & operare con indirizzo di ragione. Cap. I.

πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ. *cioè, Ogni arte, Ogni methodo, & simulmente l'attione, & l'elettione pare che appetiscano vn certo bene. Al primo capo del testo di Aristotile, secondo la diuision commune.* cap. I.



IN questo principio dell' Ethica di Aristotile scritta a Nicomacho, è da notare, qualmente sotto queste quattro uoci, methodo, arte, attione, & elettione, si contiene tutto quello, che l'huomo ordina, procura, & opera con indirizzo di ragione; il che è sempre con obietto di qualche fine, al quale egli ha intendimento; o sia poi fine congiunto all'operare, come si troua nel contemplare; o separato, come auiene della casa, che rimane dopo'l fabricare; o sia insieme fine ordinato ad altro fine, come l'equestre al la militare; o pur quell'ultimo fine, in cui il desiderio humano si ha da riposare, si come è la felicita. Et che quello, che hora si è proposto, sia vero, si potra ageuolmente scorgere da questo discorso. Perche, secondo la dottrina di Aristotile esposta nel fine del primo, & nel principio di questi libri morali, ogni operatione, la qual prouiene dall'huomo, in quanto huomo (cioè dal giudicio della ragione, da che dipende l'esser huomo) necessaria cosa è, o che si restringa ne gli atti proprij, & soli dell'intelletto, & della ragione, in che tutto il saper humano si comprende; o che sotto l'indirizzo di essa ragione si stenda fuori dell'intelletto intorno a qualche attione humana, o altro fatto manuale estrinseco. Pero diciamo, che

tutto quello, ch'appartiene all'opra dell'intelletto per conto del saper humano, è molto giudiciosamente compreso in questa voce, methodo: il quale, si come dichiara Simplicio nelli suoi commentari sopra il principio della Fisica, altro non s'intende essere, che dottrina spiegata con ordinata uia; nella qual includesi & la semplice apprensione intellettiua delle propositioni, & il discorso intiero della ragione. Onde sotto'l nome di methodo vengono ad vnirsi insieme tutte le dottrine, che si fanno, o per conto delle scienze in tutto speculatiue, o per quelle professioni anchora, le quali, o seruono per instromento da imparar l'altre, com'e la Logica, & la Grammatica, o veramente sotto norma di ragione sono indirizzate a opre, che vanno a finir fuori dell'intelletto: fra quali è ancho compresa la Politica, piu volte da Aristotile dimandata col nome di methodo in questa filosofia ciuile: ne senza buona ragione; poi che quiui, con uia molto regolata, uengon tirati dotti discorsi, a fine d'instruirci nella maniera di ben viuere, & di ben ordinare, & reggere le citta. Ma che ogni methodo sia instituito a qualche buon fine, niuno ne deue dubitare; auenga che in tutti i methodi si procuri d'informare, & instruir l'animo nostro nella cognitione di diuerse cose; in che viensi a compire vn bene (come disse Aristotile in quel grande suo principio della Metafisica) desiderato da tutti gli huomini. Ma è ben d'auertire, che grande diuersita si troua tra methodi e methodi: perche quelli, che sono del tutto speculatiui, come quelli di Matematica, & quelli della scienza naturale, & della diuina insieme, sono instituiti solo per sgrauar l'anima dall'ignoranza sua, & arricchirla del thesoro del sapere, & in questo farla riposare. La onde gli altri methodi, la dottrina de quali è indirizzata al fine di qualche operatione da essercitarsi fuor dell'intelletto, sono ordinati per informar l'huomo di certa notitia vniuersale, detta Tehorica dall'atto del contemplare, che vien fatto a fine di trar quindi certa norma, & aiuto da saper indirizzare al debito fine l'estrinsece nostre operationi; le quali hanno dato il nome (per essere quiui posto l'ultimo fine) a queste professioni. Dunque (ritornando al nostro proposito principale) sara chiaro; come tutto quello, che sotto opra intrinseca dell'intelletto concerne il negotio del saper humano, è molto artifitiosamente compreso sotto questa uoce, methodo. Tutto il resto poi, che deriua dall'huomo, pur sotto indirizzo di ragione con stendersi in atti essercitati fuor dell'intelletto; conuiene, che caschi, o sotto l'arte, in cui si comprende la generatione di tutte le cose artificiali, le quali hanno il lor principio nell'idea dell'artefice operante, come la pittura, la scoltura, e tant'altre arti ritrouate, & ordinate da gli huomini a diuersi buon fini; oueramente si riduca sotto l'essere di attione, & elettione; le quali uanno sempre accoppiate insieme in guisa tale, che

vna non ſi troua ſenza l'altra; come ancho ambe due includonſi neceſſariamente nella prudenza; la quale ha per obietto ſuo proprio il uero & vltimo bene dell'huomo, & come ſolo, & come parte della caſa, & come membro inſieme della citta, in che poi vengon a cadere le uarie ſorti di vita ſeguite da gli huomini: per queſto, trouandoſene alcuni ſoldati, altri mercanti, & altri di altra profeſsione, & elettione di vita: ſi come qui parimente concorrono tutte le negotiationi; o ſieno di guerra, o di pace, o di lega, & tutte l'altre impreſe, le quali poſſano deriuare da attione humana, che ſia regolata da elettione. Per il che, non eſſendo fuori delle dette opre, alcun'altra, la qual ſia appropriata all'huomo ſecondo l'uſo di ragione, nel modo gia per inanti preſuppoſto; ſeguita, che ſotto queſte quattro uoci, methodo, arte, attione, & elettione, ſia con molto giudicio cõpreſo tutto quello, che dall'huomo, in quanto huomo (cioè con indirizzo della ragione) puo eſſere ordinato, procurato, & operato a diſegno di qual ſi voglia fine; o ſia poi fine tale, che corriſponda al vero & aſſoluto bene, a cui Ariſtotile nel propoſto teſto ha principal riguardo, come a obietto proprio della filoſofia ciuile; o ſia pur ancho fine di bene nõ vero, ma ſolo apparente; & queſto ſi dice per poterſi ingannar l'huomo in eleggere i mezi non conuenienti, ne proportionati alla vera felicita; quantunque niuno debba eſſere, che di eſſa non ſia vago. Onde molto artifitioſa ſcopreſi la propoſitione d'Ariſtotile poſta nel principio di queſti libri dell'Ethica: comprendendoſi quiui tutti i mezi, co i quali ſi peruiene alla felicita; coſi per la parte della uita attiua, mediante l'attione, & l'elettione (in che s'includono gli habiti delle virtu morali) con l'aggiunta dell'arti, che ſeruono alla profeſsione della vita ciuile; come anchora per riſpetto della contemplatiua, con l'aiuto delle ſcienze, & della ſapienza, ſotto'l nome di methodo, dottamente compreſe.

Annotatione ſeconda, per cui ſi toglie la contradittione, che appare in Ariſtotile intorno alla volonta humana, come ella poſſa inclinare & non inclinare alle coſe impoſsibili. Cap. II.

ὥστ' εἶν κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν. cioe, talche uana ſia, & in darno l'appetito. cap. 2.



A qui Ariſtotile vna tal illatione: Se non ſi confeſſa vn ſommo bene per vltimo fine, in cui terminino tutti i noſtri deſideri, ne ſeguira adunque, che a noi in vano ſia dalla natura ſtato inſerto vn'appetito di voler coſa non poſsibile d'hauerſi; il che non s'ha a dire, per eſſer fermo inſti-

tuto della natura, di non far cosa alcuna in vano, ne senza certo disegno. All'opposito di questa sentenza ne appar vn'altra del medesimo autore nel terzo libro dell' Ethica, oue distinguendo la volonta (la qual altro nõ è che appetito intellettiuo) dall'elettione, disse la volonta volgersi ancho ra a cose impossibili; come sarebbe il desiderio di volare a guisa d'uccello. Togliesi questa apparente contradittione; con dir, che la volonta puo piegar all'impossibile, quando sia sola; ma accompagnata da elettione, la qual non gia mai s'intromette in cose, le quali non si possan fare, non s'appigliara all'impossibile; si come pur insegna Aristotile nel predetto luogo del terzo libro dell' Ethica; tal che resta la ragion qui fatta nel suo vigore.

Annotatione terza, nella quale con l'autorita di Platone, si conferma il presupposito fatto da Aristotile, che la Politica sia unica, & uera consideratrice di tutti i fini humani. Cap. III.

cap. 2. τοιαύτη δὴ ἡ πολιτικὴ φαίνεται. *cioè, & questa tale par esser la Politica.*



CHe la Politica sia quella, che considera tutti i fini humani, oltre Aristotile, che qui lo dice chiaro, ce lo diede ancho ad intender Platone nel Ciuile, & nell'Eutidemo; dicendo nell' vno & l'altro luogo; che tutte le faculta, & professioni degl'homini vanno sotto la scienza ciuile consideratrice di tutti i beni attinenti alla citta; & pero insieme ordinatrice di tutto quello, che dentro alla citta si de introdur come bene, o da essa fuggir come male.

Annotatione quarta, per stabilire, che il trattato de costumi ua sotto la Politica, come parte di essa, essendo insieme, per altra consideratione, principio della medesima. Cap. IIII.

cap. 2. ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται πολιτική τις οὖσα. *cioè la presente dottrina, la qual è certa sorte di Politica, queste tai cose appetisce.*



ED'AVERTIRE, che il fine, di cui si parla nel presente testo, comprende la felicità humana, cosi publica, come priuata, & cio che appartiene a formar l'huomo da bene, secondo quello che li filosofi hanno saputo mostrare. Onde qui sono da notar due cose: L'vna è, che il presente ragiona-

gionamento de costumi, è contenuto sotto la Politica, alla qual è indrizzato. L'altra, che questa tal Politica è la ottima, cioè quella, la qual ha per suo obietto la virtù, & la vera felicita: conforme alla qual spositione, verso il fine di questo primo libro dell'Ethica, volendo Aristotile introdur il ragionamento della virtù, dice queste parole. Pare, che il vero Politico sia quello, a cui appartiene il parlare della virtù: volendo di qua inferire, che questo tale offitio non tocca gia ad ogni sorte di Politica, ma solamente a quella, che come ottima ha per proprio intendimento di trouar il vero, & perfetto fine dell'huomo; a che corrisponde anchora quello, che si troua scritto nel terzo libro della Politica, nel trattato della definitione del giusto oligargico & popolare; oue si dice, esser chiaro, che ha d'hauere principal consideratione della virtù, quella Republica, laqual è da douero Republica, & non di nome. Quindi Aristotile, nel settimo della Politica, presuppone li medesimi principij seruire per la felicità dell'huomo priuato, & insieme per quella della Republica. Pero la consideratione de costumi fatta da Aristotile in questi libri dell'Eticha nõ sara altro che parte, & principio della perfetta Republica; essendo parte, per trattarsi quiui dell'huom da bene, ilqual è parte, & membro della buona città: principio poi, per esser quiui posto il seminario della felicità publica, & priuata. Ilche ancho si troua chiaramente espresso nel principio del primo libro delli gran morali, doue è scritto, come appartiene al Politico trattar de costumi, che sono parte & principio della Politica, del cui nome sono ancho partecipi i libri morali: ilche si hà da intendere inquanto che il trattato de costumi, ch'è il proprio lor subietto, va compreso sotto il nome commune de libri Politici: ne senza buona ragione, conuenendo sempre, che alla parte s'adatti il nome del tutto. Ne importa, che i medesimi libri sieno ancho detti morali dal proprio, & particolar subietto; poiche parimente si sa che i libri del Cielo, che hanno questo particolar nome, sono ancho dimandati libri naturali dal nome commune della filosofia naturale, di cui sono parte.

Annotatione quinta, per leuar l'apparente contradittione ne detti d'Aristotile, che l'incontinente sia non idoneo vditore di questa facultà ciuile, & insieme atto a guarire della sua infirmità. Cap. V.

καθάπερ τοῖς ἀκρατέσι, cioè, si come a gl'incontinenti. cap. 3.



DICENDO in questo loco Aristotile, che gl'incontinenti nõ sono idonei vditori della dottrina morale, pare che a se stesso cõtradica in quello, che ha determinato nel settimo libro dell'Ethica, oue risoluendo la questione mossa circa l'incontinente, & l'intemperato, disse, che l'incontinente era

te era atto a guarire della infirmita ſua, & non gia l'intemperato. Onde ſe l'incontinente è ſanabile, conuien adunque dire, ch'ei ſia atto a valerſi in bene della ragione, & per conſeguente a capir la preſente dottrina. Togliesi queſta contradittione, auertendo, che l'incontinente è qui tolto per intemperato; conciosia coſa che (ſi com'è ſcritto nel predetto ſettimo libro, quaſi nel principio) molti ſogliono confonder inſieme queſti nomi, & pigliar vno per l'altro. Et dell'intemperato non è dubbio, che per hauer guaſto l'vſo della buona ragione, (come quello, ilqual ha l'intelletto pieno di mali principij) egli non è idoneo vditore di queſta dottrina, laqual inſegna di viuer bene, a che l'intemperato è in tutto repugnante. Onde ſauiamente fu auertito da Ariſtotile nel ſeſto libro dell'Ethica, che la temperanza era dimandata da Greci σωφροσύνὴ, per eſſere conſeruatrice della prudenza, laqual all'incontro ſopita viene dall'intemperanza. Pero tolto l'incontinente in queſto modo per intemperato, non ſara idoneo aſcoltatore della filoſofia morale. Oueramente ſi puo ancho dire, che l'incontinente nel proprio ſignificato non ſia atto vditore di queſta faculta, & ſara forſe queſta interpretatione più a propoſito dell'altra: perche, ſe i giouani, per hauer ordinariamente a fianchi le paſsioni del ſenzo, che gli fanno diſcoſtare dal ben operare, obietto proprio della preſente filoſofia, ſono rimoſsi per non atti a queſta profeſsione; il medeſimo adunque ſi potrà molto ben dir anchora dell'incontinente, ilquale non meno de i giouani ſi laſcia ſignoreggiare da gli affetti carnali; ben che poi ancho quanto a giouani, la regola non s'ha a preſupponere tanto generale, che non poſſa variar in alcuni; i quali, per bontà di natura, & per la buona educatione potranno eſſer atti a queſto ſtudio morale; douendoſi quiui intender le coſe in modo non in tutto da verificarſi nell'vniuerſale; ma nel piu, ſi come di cio Ariſtotile ci ha piu volte auertiti. Ne perche poi detto ſi ſia, che l'incontinente inſieme con l'intemperato non ſia idoneo vditore di queſta ciuile profeſsione, s'haura pero da voler inferire, che l'incontinenza non ſia vitio piu curabile dell'intemperanza: perche diciamo, che l'incontinēte puo eſſer facilmente rimoſſo dalla ſua mala diſpoſitione, & per ſtimolo di vergogna, & per emulation de compagni, & per riprenſion de padri, o altri ſuoi maggiori; coſe, lequali non hanno gia forza tale, che poſſano conuertir l'intemperato dalla ſua peruerſa vita; ſendo a lui biſogno d'vna molto maggior machina, per eſſer la mutation d'vna vita tale, come impoſsibile, & piu dipendente da opera diuina, che da humana forza, ſi come ſi dira poi in altro luogo.

Annotatione sesta, nella qual si dichiara, sotto qual principio si rinchiuda la certezza della dottrina morale, modo assai particolare di questa faculta, & degno di molta consideratione. Cap. VI.

ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι. cap. 4
cioè, perche il principio è il quia, & se questo apparesse a sufficienza, punto non faria mestiero del perche.



Vesto loco è degno di molta cōsideratione, come quello, in cui si chiude la norma della certezza di questa dottrina, cosa assai particolare di questa filosofia ciuile, & non commune all'altre scienze: perche nell'altre piu esquisite di questa, è vn'ordine tale di sapere, che l'effetto compreso da Greci in questa voce τὸ ὅτι, da latini scholastici detto, quia, noi lo diremo, Ilche: si dimostra per la sua propria causa, detta da Greci διότι da latini, Propter quid; noi la nominaremo, il perche; nellaquale si risolue la certezza del nostro sapere, o sia per via dimostratiua, o sia per via definitiua; auenga che medesimamente si trouino definitioni, che dicano, ilche, & altre che contengano la causa, & il perche: onde ancho in questo caso, è vna cosa istessa il saper definitiuo, & il dimostratiuo; ben che sieno differenti nella forma de parlari; hora proponēdosi prima l'effetto, & poi la causa, si come si fa nelle definitioni; hora proponendosi prima la causa, & poi l'effetto, si come nelle dimostrationi; ilche è molto ben stato insegnato da Aristotile nella Posteriora. Hora questo cosi esquisito ordine di sapere non s'ha d'aspettar in questi libri morali, oue solamente si danno le definitioni, delche; nelle quali, come ne principij proprij di questa filosofia morale, conuien risoluer, & stabilire tutto quello, che s'insegna, senza che s'habbia d'aspettarne la confirmatione d'altre definitioni, che dicano, il perche: Et questo, per esser fondata la presente dottrina nel solo giudicio dell'huomo, ilqual sia buono o per bonta di natura, o per educatione: talche ogn'vno, che sia tale, prestara intera fede alle cose, che qui si proporranno sotto le semplici definitioni de gli effetti, & di queste restara molto ben pago, & certo sotto la scorta del giudicio suo proprio; si come parimente sotto la norma, & giudicio de buoni sono esplicati i presenti discorsi morali. Ne solamente con l'intelletto, & consenso proprio s'acqueteranno i buoni alla dottrina trattata nel detto semplice modo, ma cō l'opre ancho cōformi ui corrisponderāno; poiche è principal intendimento di questa filosofia, non gia il sapere, ma l'operare. Da che si raccoglie, che se bene certi astuti, & uitiosi si uantano d'hauere l'intelligenza di quello, che qui si propone per bello, & buono; non

pero

però l'intendono in modo, che lo credino, & approuino con la propria elettione, & con l'opere buone, come ricerca la uera, & non simulata professıon ciuile. Per questo da Aristotile sono rimossi i giouani, come non atti uditori di questa facultà: perche, oltre che nō puo esser in loro quella compita isperienza, che si richiede per l'attioni ciuili, sono appresso pieni di affetti carnali; onde ageuolmente si scostano dal vero fine della virtù, come fanno etiamdio tutti quelli di età piu matura, liquali son dati in preda a gl'appetiti del senso. Onde essendo (secondo Hesiodo) due sorte d'huomini, che caminano per la dritta strada della virtù; alcuni ottimi, & in sapere, & in operare; & altri, i quali, se ben non sono tanto perfetti, sono non dimeno ben disposti, & animati verso la uirtù; s'ha a dire; che questi vltimi sieno i ueri, & proprij ascoltatori di questa scienza ciuile, dallaquale potranno trar molto frutto: si come gl'altri primi, che sono gli ottimi, non solamente approuaranno per bella, & per buona la filosofia de buoni costumi, ma saranno anchor atti a formar precetti sopra l'vso della ben regolata vita humana. I quali precetti poi, per causa della nostra mutabil natura, tanto inclinata al male, s'hanno finalmente a restrignere (si come insegna Aristotile verso il fine del decimo libro dell'Ethica) sotto la potente autorita delle leggi, come quelle, che sono il vero stabilimento della filosofia ciuile. Conciosia cosa che, & i giouani & gli altri, che ben sono la maggior parte de gli huomini, i quali sono dati alla vita carnale dalla potente autorita delle leggi, hora per fuggir l'infamia, & i castighi, hora per acquisto d'honore, & altra remuneratione, se non si renderanno in tutto amatori della virtù, almeno s'asteneranno da molti mali, cercando di tenersi fra termini di uita honesta, & tolerabile; si come poi a quelli, i quali, come troppo ribaldi, sono incorreggibili, ha prouisto la uera Politica, ordinando, che, come peste, sieno cacciati fuori delle buone citta.

Annotatione settima, per esplicare, come l'honore sia piu in quelli che lo fanno, che in coloro che lo riceuono. Cap. VII.

cap. 5. Δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶν. *cioè, perche pare, che piu si troui in quelli che honorano, che nell'honorato.*



Ice in questo luogo Aristotile, che l'honore piu appare nella persona, laqual honora, che in quella che vien honorata; ilche s'ha a intendere in questo modo. Perche, non essendo altro l'honore, che vn segno della buona opinione, che s'ha della bontà, & valor d'alcuno, conuiene

adunque

adunque, che questo tal segno si faccia con qualche atto estrinseco, il qual proceda da buona volonta di vno verso vn'altro. Onde, perche il fare è cosa piu principale del patire, percio l'honore in questo modo uerra a essere piu in colui che lo fa, che nella persona alla qual vien fatto; talche l'honore dipendendo principalmente dalla volonta dell'honorante, deriuara nell'honorato come in soggetto, verso di cui essercitato sia: quasi in quella guisa, che diciamo nelle legna introdursi il calore, il qual esce dalla virtu del fuoco; che parimente procede, & esce l'honore dall'honorante verso l'honorato, da cui pero ragioneuole, o apparente cagione procede, la qual induce altrui all'atto di tal honoranza.

Annotatione ottaua, doue si espone il fondamento, donde si mosse Platone a presupponere le idee, & toccasi breuemente la principal oppositione, che ua contra il suo presupposito. Cap. VIII.

τὸ δὲ καθόλου. cio é, ma l'uniuersale. ca. 6.



Vi Aristotile entra a parlare contra le Idee poste da Platone; il quale (come si legge nel Fedone) considerando la varieta delle cose naturali, & l'imperfettione del nostro sapere, venne finalmente a dare in questa opinione, che, per conto del sapere, l'huomo hauesse a presupponere l'idea, & lo essemplare astratto di tutte le cose naturali; dalla cui sola cognitione otterrebbe la vera, & perfetta scienza. Sopra che possiamo dire, che a Platone cadde ben in animo vna via di sapere, la qual potendosi hauere, & metter veramente in atto, sarebbe ottima, & diuina; ma non pero dimostro egli, ch'ella si trouasse, & in fatto si conseguisse in questa nostra vita mortale. Anzi tutte le sperienze fanno la proua in contrario, poiche è manifesto, che tutta la cognitione delle cose viene in noi (natural mente parlando) dalla sola via, & scorta de sensi. Pero Aristotile, in questo primo libro dell'Ethica, & altroue, ma principalmente nella Metafisica, manda a terra questa opinion delle idee con molte ragioni, le quali come che nulla giouino all'institutione della vita ciuile, habbiamo pensato esser bene di passar per hora sotto silentio, lasciando questa consideratione a luoghi piu opportuni.

Annotatione nona, in cui si scopre certo detto d'Aristotile, prima vsurpato da Platone. Cap. IX.

cap.6 ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν. cioè, perche essendo ambiduo amici.



Vello che dice qua Aristotile di uoler far piu stima della verita, che dell'amicitia d'alcuni, fu tocco prima da Platone nel decimo libro della sua Republica nel principio; oue introducēdo Socrate a biasimare la Poesia, gli fa dire contra di Homero quello, che dice qua Aristotile contra di Platone; che se bene l'amicitia, e'l rispetto che porta a Homero, lo fa andar ritenuto in parlar di lui, che pero ha da anteporre la verita ad ogn'altra cosa.

Annotatione decima, per esplicare questo modo di parlare per similitudine, che prima bisogna disegnare, & poi dipingere le cose, che si trattano. Cap. X.

cap.7 δεῖ γὰρ ἴσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἶθ' ὕστερον ἀναγράφειν, cioè, perche bisogna forse prima disegnare, & poi dipingere.



La proposta maniera di parlare metaforico è tratta da certa simiglianza della pittura; doue li pittori sogliono prima designare con certi lineamenti le figure, che voglion imitare, & dapoi le vanno riducendo a perfettione con viui, & appropriati colori: perche un simigliante ordine conuien seruar anchora nella dichiaratione delle cose, che si trattano nelle sciēze; cioè, cercar prima di definirle cosi di grosso, & dapoi distinguerle sotto piu piena, & distinta dichiaratione. Per cio in molti luoghi Aristotile nella definitione di varie cose, vsa questa forma di parlare, ὡς τύπῳ εἰπεῖν cioè, per dirne in figura, con darne vn schizzo, in generale, o in confuso, che si uoglia dire; la qual cognitione (come si dichiara ne primi testi della Fisica) sempre anteceder deue alla particolare, & distinta notitia. Et pero dice qua Aristotile, che dalle definitioni generali ben trattate si aumentano dapoi tutte le scienze, passandosi dalla confusa cognitione alla distinta.

Anno-

Annotatione undecima, in esplicatione della sentenza di Solone detta a Creso re di Lidi. Cap. XI.

εἰ δὴ μὴ λέγομεν τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα, *cioè, ma se non diciamo, che il morto sia felice.* ca. 10



HAVENDO detto Solone a Creso, che la felicita dell'huomo s'hauea da aspettar dopo morte; ilche pare contrario a quello che si era detto per inanti, che dall'attione di questa nostra uita dipende l'essere della beatitudine; pero Aristotile corregendo nel presente luogo, o (per dir meglio) dichiarando piu a pieno la sentenza di Solone, ci fa auertiti, che non si uuol intendere, che si debba reputar l'huomo morto, per felice, in modo tale, che dall'istesso morire si cagioni la felicita, laquale per la definitione gia data non consiste in altro, che nelle belle, & perfette attioni di questa nostra uita; ma che l'intendimēto di Solone fu d'inferire, che si hauesse da aspettar l'ultimo fine della uita, prima che si proferisse certo giudicio sopra la felicita di alcuno. Quindi si raccoglie chiaro, che Aristotile non hebbe animo di parlar della felicita humana fuori lo spatio, & senso di questa vita terrena. Onde ancho non è marauiglia, s'hebbe a presupponere, come necessari alla felicita nostra, i beni del corpo, & quelli di fortuna, senza i quali non possono hauer luogo le uirtuose ciuili operationi, nelle quali sole (secondo la uia ciuile) risiede la felicita humana. Ma noi, mediante l'infallibil sopra natural lume della uerita christiana, aiutando l'imperfettione del lume naturale (perche Aristotile guidato dal lume naturale uidde, & considero l'ombra sola della felicita nostra) diremo che il termine, & possesso della uera felicita è collocato dopo il corso di questa vita; con tutto che poi l'attioni di questa uita presente sieno i mezi, per li quali si peruiene nell'altra vita, o alla beatitudine eterna, o ueramente a perpetua miseria; richiedendo appresso la felicita christiana, che l'operationi sien fatte non solamente bene secondo l'ordine della retta ragione, ma principalmente anchora (cosa nascosta a gentili) per gloria di Dio in fede del Mediatore, & Saluatore nostro Giesu Christo; per la cui gratia siamo giustificati, & fatti heredi della uera felicita, & alle nostre opere è dato valore, & forza d'acquistar un tanto sublime fine.

Annotatione duodecima, in manifestatione dell'opinione di Aristotile circa l'interesse, che possano hauer i morti nelle cose operate da uiui. *Cap. XII.*

C. 10. δοκεῖ γὰρ εἶναί τι τῷ τεθνεῶτι καὶ κακὸν καὶ ἀγαθόν, εἴπερ καὶ τῷ ζῶντι, μὴ αἰσθανομένῳ δέ, *cioe, perche pare, che tocchi al morto non so che & di male, & di bene, come ancho a un uiuo, che non lo senta.*



DICE in questo luogo Aristotile, qualmente pare che al morto tocchi qualche bene o male, honore o dishonore ma pero in quel modo, che queste cose possono ancho appartenere a huomo che uiue, & non le sente; come interuiene a chi dorme, o si troua in parte lontana; in modo, che a lui nõ peruiene ad orecchio la fortuna, che occorre alle cose sue proprie, o vero de suoi veri & cari cõgiunti. Da che si raccoglie, per opinione d'Aristotile, i morti non hauer che fare nelle cose di qua, come quelli, i quali nõ ne hãno alcuna cognitione in loro stessi; quantunque i viui in relation de morti, habbiano consideratione a queste cose; come quelli, i quali conseruano viua la memoria de passati di questa vita.

Annotatione decima terza, nella qual si dichiara, che presso di Aristotile, tra felice & beato non è differenza alcuna essentiale, & come sia un stato di mezo tra misero & felice. *Cap. XIII.*

C. 10. ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων. *cioè, ma misero non gia mai si farebbe huomo felice.*



ALCVNI mossi da quello, che dice qua Aristotile, chel'huomo felice nõ si fara gia mai misero per le sole disauẽture, ma non sara ancho beato sendo oppresso da grandissime sciagure, hanno posto differenza tra la voce εὐδαίμων & la voce μακαριός, che è tanto come dire nella nostra lingua felice, & beato; volendo costoro che beato solamente s'intenda colui, il quale oltre ai beni dell'animo, possegga appresso i beni del corpo, & quelli di fortuna; & che felice poi si possa dimandare, chiunque dotato sia della virtu, quantunque fosse priuo de i beni estrinseci, & si trouasse oppresso da ria, & peruersa fortuna. Contra la qual opinione (per lasciar da parte infiniti altri luoghi, ch'addur si potriano per dimostrare, che felice & beato,

in

In sostanza significano il medesimo presso di Aristotile) basti per hora allegar quello, ch'è da lui scritto nel settimo libro dell'Ethica nel trattato della volupta, al capo decimoterzo, oue parlando dell'huomo felice espresso sotto questa voce εὐδαίμων, dice chiaramente, come al felice sono necessari i beni del corpo, & quelli di fortuna; & che di gran lunga s'ingannano coloro, i quali hanno altra opinione; con volere che l'huomo angustiato, & circondato da molti & grandi trauagli, possa esser felice, pur che sia huomo da bene; & le parole sue proprie sono queste. διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν, καὶ τῶν ἐκτὸς, καὶ τῆς τύχης ὅπος μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα: οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον, καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες, εἶν᾽ ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς, ἢ ἑκόντες, ἢ ἀκόντες οὐδὲν λέγουσι. cioè, pero il felice ha bisogno de i beni del corpo, & de gl'estrinseci, & di quelli di fortuna, accio non resti impedito; & coloro, che dicono che l'huomo tormentato nella ruota, & posto in grandi calamita sia felice, mentre sia buono, vengono a dir nulla, cio dicendo loro o spontaneamente, o contra la propria opinione. Da che si raccoglie chiaramente, che (secondo l'opinion d'Aristotile) senza i beni del corpo, & gl'altri beni estrinseci, & quelli di fortuna, non puo l'huomo esser felice: il che, secondo il parere de quest'altri, conuiene parimente al beato: onde tra felice & beato non sara la differenza, che costoro hanno posta. Ne importa, che nel settimo dell'Ethica nel principio del ragionamento della volupta, Aristotile habbi detto che il μακαριὸς pigli il nome dalla uoce χαίρειν, che significa gaudio, come che il beato non possa star senza allegria: Per che si come questo è vero, cosi ancho lo εὐδαίμων deriuando dalla voce εὐδαιμονία, che vuol dire felicita, la quale nō puo stare senza giocondita della vita, si come dimostra Aristotile nella sua definitione, non potra manco essere senza vna vera contentezza. Per il che, interpretando noi altramente il presente testo; diremo che Aristotile non vuol inferir altro, se non che l'huomo felice non puo mai diuentar misero per qual sciagura si voglia, purche non faccia cosa da non farsi. Ma pero non si potra ancho dir beato (che tanto importa, quanto dir felice) chiunque incorrisse in molte, & graui disauenture simili a quelle del re Priamo, ilche a punto s'accorda con il luogo predetto del settimo libro dell'Ethica. Et questo è molto ragioneuole; conciosia cosa che all'huomo, il quale si troui oppresso da tante & cosi graui calamita, venga leuato l'agio di poter far quelle operationi, per le quali si consegue l'humana felicita. Per ilche si puo dire, che tra felice & infelice si troua vn loco di mezo, il quale sara proprio, & di quelli huomini, che non sono ne buoni, ne cattiui, come quelli che non operano con elettione; & di quelli anchora i quali, se ben hanno l'animo ornato di buoni costumi, sono non dimeno per li molti

impedimenti, & graui sciagure, delle quali circondati si trouano, tenuti lontani da quell'attioni, che sariano conformi al bel animo loro: Si che, rimanendo, a guisa di corpi neutri, i quali (secondo l'opinione de Medici) non sono ne sani, ne infermi, non possono fruire quella felicita, alla qual sariano inclinati. Ma non pero si possono ancho dimandar miseri, & infelici questi tali; non commettendo attioni brutte, dalle quali dipende l'esser infelice. Et questa è l'opinione di Aristotile guidato da lume naturale: a cui aggiungẽdosi la reuelatione del sopra humano, & diuino lume, il quale ci testifica & certifica, che si debba attendere la vera felicita dopo il corso di questa vita presente, nel modo che si è detto per inanzi, diremo, che ci è aperta la strada di conseguirla, anzi molto meglio per via delle tribulationi; pur che l'huomo volentieri toleri i trauagli, & le auersita per amor del suo Redentore, si come fra gli altri ci è di essempio quel tanto trauagliato, & poi beato Iob.

Annotatione decima quarta, nella qual si esplica il testo assai oscuro, doue Aristotile con molta breuita accenna (senza esplicarsi) ad vna certa comparatione tra fatti tragici presuppposti & rappresentati, & le cose attienenti a uiui & a morti.

Cap. XIIII.

ca. 11 *διαφέρει δὲ τῶν παθῶν ἕκαστον περὶ ζῶντας ἢ τελευτήσαντας συμβαίνειν,* *cioè, è differente appartenere qual si voglia passione a uiui, ouero a morti.*



Accio meglio si comprenda la differenza, ch'è di referir le passioni, & auenture de nostri congiunti rispetto a uiui, ouero a morti, mette nel presente testo Aristotile vna comparatione delle cose tragice parte presupposte nelle tragedie, & parte rappresentate da gl'histrioni; in questo accennando ad vn discorso, qual ci lascia da considerare, & spiegare: Onde lo ridurremo sotto forma di sillogismo in questo modo. Gli accidenti & le passioni, ch'occorrono a gli amici, & altri nostri congiunti di gran lunga molto piu toccano a viui, che a morti, di

tì, di quello che sia differente nelle tragedie presuppor le cose empie & crudeli, dal rappresentar le medesime in atto inanzi alli spettatori. Per che, con tutto che sieno cose finte & l'une & laltre, si che non comprendono in se alcuno real interesse, il qual tocchi a gli uditori (non essendo i poemi altro che fintioni fauolose trouate da Poeti, a fine d'eccitar il popolo a ben viuere con l'essempio de gl'altrui casi) niente dimeno non è dubbio, che non sia vna gran differenza tra'l presupponere le cose crudeli & empie per tessitura della tragedia, & lo esporre le medesime sotto forma di rappresentatione: Per che chiaro è, che le cose empie presupposte, & non rappresentate poco o niente ci commouono in comparatione di quelle, che ci vengono rappresentate; Si come per essempio, nella tragedia d'Edipo si presuppone per cosa antecedente a tutti gli atti di essa tragedia, ch'egli per ignoranza habbia ammazzato il padre, & si sia giaciuto con la madre; cose, le quali se bene hanno dell'empio, & dell'enorme; non dimeno, come non rappresentate, & pero poco sentite, poco anchora ci commouono: Si come all'incontro eccita vn gran moto ne gli animi de gl'uditori il ueder rappresentar con fatti, & parole efficaci la miseria di Edipo; quando con molto horrore lo veggono rappresentato d'auedersi degli enormi suoi falli da lui per ignoranza commessi, & auedutosene entrar in rabbia, & desperatione, & odio tale di se stesso, che si caua gl'occhi da sua posta: spettacoli, i quali senza comparatione hanno molto piu forza da mouere la compassione, & terrore ne gli animi nostri, di qual si voglia altra cosa, la quale per antecedente caso si presupponga per filo, & tessitura dell'istessa tragedia, senza essere rappresentata, quantunque fosse in se molto horrenda, & spauentosa. Per il che, se con molto maggior diuersita è anche piu differente referir gl'accidenti, & le passioni de cari congiunti a uiui, che a morti; conuiene adunque in vertu di questo presupposito concludere, che il morto habbia tanto poco che fare nelle cose di qua, che a pena si possa dire, o discernere quello, che a lui ne tocchi. Il che ancho è molto ragioneuole; poi che (come si è gia dichiarato per inanzi nella duodecima annotatione) a morti non accade veder, & sentir le sciagure, o le buone fortune, ch'auengono a loro congiunti; le quali a i viui possono recar molta afflittione, o consolatione, secondo la qualita de successi o prosperi, o contrari; hauendo i uiui occasione di uedere, & sentir tutto quello che si fa, & accade alla fortuna de loro cari congiunti. Pero (secondo il parere di Aristotile) diremo, che a morti non appartengono li fatti de i uiui; se non in quanto, che presso ai uiui si conserua la memoria de passati di questa uita, & delle cose loro

attinen-

attinenti; considerandole i viui in relation de morti, in quel modo, che alli medesimi gia viui appartenenano. Per che, volendosi dire, che a morti le predette cose appartengano in modo, che da loro in alcuna guisa sieno sentiti, ne seguiria, che'l presupposto fatto qui da Aristotile non hauesse loco; cioe, che tra le cose tragice presupposte nella tragedia, & le rappresentate fosse minor differenza, di quella che si troua nella fortuna de congiunti paragonata tra i morti & i viui; conciosia cosa che le cose tragice presupposte, se ben dalla tessitura dell'historia della tragedia vẽgon in vn certo modo, comprese, non pero sono sentite presso a gran pezzo con quella efficacia, con cui rappresentate penetrano gl'animi de gl'uditori. La onde le cose della presente vita (ammetẽdosi che a ferma notitia per uenissero de morti) s'hauria a dire, che a morti toccassero niente meno di quello, che appartengono ancho a viui. Non mi è pero nascosto, darsi al presente testo vn'altra molto diuersa intepretatione: volendo alcuni, che l'antedetta comparatione vada a farsi tra le cose enormi presupposte in tragedia, & le medesime fatte realmente; la qual interpretatione primamente non s'accõmoda all'ordine, & testura delle parole, le quali mostrano chiaramente farsi la comparatione fra cose tragice, & altre tragice, dicendo Aristotile in questo modo. *διαφέρει δὲ τῶν παθῶν ἕκαστον περὶ ζῶντας ἢ τελευτήσαντας συμβαίνειν πολὺ μᾶλλον, ἢ τὰ παράνομα, καὶ δεινὰ προϋπάρχειν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ἢ πράττεσθαι*, cio è, la differenza è molto maggiore, qual si voglia passione toccar a viui, o vero a morti, che non è differente, le cose graui, & vietate dalle leggi presupponersi nelle tragedie, o vero rappresentarsi; & tanto piu come che la parola *πράττεσθαι* mirabilmẽte s'addatta alle tragedie, & alle comedie, in espresione de gl'atti rappresentati da gl'histrioni, si come è chiaro dal libro della Poetica d'Aristotile in molti luoghi. Oltre a cio, secondo questa interpretatione, non si verificarebbe quello, che Aristotile presuppone; che maggior diuersita si troui tra gl'affari di questa vita, rispetto a morti & a viui, che tra la cõparatione posta delle tragedie: Per che, se le cose enormi della tragedia vanno cõparate con le medesime cose vere & reali, operate fuori di tragedia; queste, senza dubbio, saranno fra loro molto piu differenti di quell'altre; poi che le cose enormi vere, & reali sono differenti dalle medemesime finte in tragedia niente meno, di quello che sia differente il sogno dalla verita, & la pittura dall'imagine viua; in che certo cade differẽza molto maggiore di quella, che possa essere tra i viui, & i morti, rispetto alle cose gia dette. Aggiungesi, che piu conuenientemente sarebbesi la comparatione tra le cose reali, & le finte rappresentate, che con le medesime presupposte solo nella tragedia; & nondimeno (secondo la detta interpretatione) conuien pigliar le cose presupposte, & non le rappresentate nella trage-

dia

dia, per rispetto della voce προϋπάρχειν, qui posta, laqual significa cosa antecedente, & che si presuppone inanzi; si come fra gli altri luoghi puo esser chiaro dal principio della Posteriora: oue si troua scritto, che ogni dottrina, & disciplina si fa ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως, cioè di cognitione precedēte, & che si presuppone; come quella, di cui nō si rēde dimostratione. All'incontro secondo l'altra interpretatione, mirabilmēte quadra, & s'accommoda l'essempio delle cose tragice: perche suppostosi, secondo il parer d'Aristotile, che le cose de viui non si sentano da morti, molto bene a corrispònder vengono, al non sentir de morti le cose tragice sol presupposte, & non rappresentate, & pero poco apparenti, & di poca efficacia; si come all'incontro, le rappresentate in tragedia, come piu efficaci, & piu apparenti, & in un certo modo piu uiue corrispondono a i ueri affari sentiti in effetto da i uiui, a quali toccano.

Annotatione decimaquinta, in cui si mostra, quanto bene s'accommodi la lode a gli habiti morali, & non tanto bene a gli habiti intellettiui. Cap. XV.

ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν. cioè, e lodiamo anchora il sauio. c. 13.



OLENDO Aristotile darci ad intendere, qualmente a gli habiti intellettiui anchora s'accommoda il nome di uirtu, dice qui, che noi lodiamo il sauio per rispetto della sapienza, sotto il cui habito come principale s'hanno a comprender tutti gl'altri habiti intellettiui. Onde essendo la lode il proprio carattere della uirtu, ne segue; che a gl'habiti intellettiui, si come conuiene il titolo della lode, cosi ancho s'approprij il nome di uirtu, la quale per questo è degna di lode, perche è cagione di cosa utile, & buona. Ma è pero d'auertire, che la virtu morale non solamente produce nel l'huomo buona qualita, ma gl'infonde appresso vna dispositione tale, che lo induce a far volentieri attioni conforme a quelli habiti morali, che possiede. La onde le uirtu intellettiue, benche informino l'huomo d'habiti buoni, & lodeuoli, come è la scienza, & la sapienza; nientedimeno di lor natura non imprimono in noi dispositione da farci vsar queste uirtu nel modo, che conuiene a huomini da bene. Per questo alle uirtu morali, piu che all'intellettiue conuien la lode; & gli huomini moralmente uirtuosi parimente sono degni di gran commendatione, come operatori di gran bene. Et il sauio propriamente (si come è scritto nel primo libro delli gran morali) doura essere ammirato, & non lodato per l'habito della sapienza, la quale, inquanto virtu, riceue la lode, come si è gia detto. Et

si puo ancho dire, che la sapienza insieme con gli altri habiti intellettiui, piu conuenientemente si deue ammirare, che lodare; essendo (si come è scritto nel proemio de libri dell'anima) il sapere fra le cose belle, & venerande; come sia ancho l'huomo essendo ornato di queste diuine qualita, purche dalla macchia de mali costumi non si lasci oscurare il bel nome; benche ueramente la sapienza non s'annida secondo il decoro della sua maesta, presso d'huomini uitiosi, & maligni.

Dubbio primo, nelqual si risolue, che la filosofia contemplatiua auanza di dignita l'attiua. Cap. XVI.



Per render quanto piu si puo chiara, & risoluta la dottrina di questi libri morali, appresso l'annotationi andremo toccando, & risoluendo diuerse difficulta, che intorno ui si posson fare: auertẽdo pero prima il lettore a vsar discrettione nel censurare le questioni, che qui si proporranno, non aspettando d'hauerui sopra quelle stringate risolutioni, che in altre scientie piu esquisite di questa si potrano hauere. Et questo, per essere questi ragionamenti di materia molto varia, & contingente, si come in questi libri Aristotile ci ha piu volte auertito, & protestato. Primieramente adunque occorre questo dubbio: perche hauẽdo detto Aristotile, quasi nel principio del primo libro dell'Ethica, che la Politica è una faculta architettonica, & principalissima sopra tutte l'altre; per esser quella, allaqual appartiene di considerar tutti i fini dell'attioni humane, & dell'arti, & delle scientie; pare che di qua si possa inferire, che la filosofia attiua, alla quale s'appropria il nome di Politica, auanzi di dignita la contemplatiua; ilche repugna a quello, che con lunghi discorsi insegna Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, doue dice molte, & gran cose in laude, & cõmendatione della filosofia contemplatiua; come quella, che è di gran lunga superiore all'attiua; & cresce maggiormente la difficulta per ridursi sotto della Politica la consideratione dell'ultimo nostro bene, oltre al quale non potendosi dar cosa migliore, pero tanto piu puo parere, che l'attiua sia piu pregiata della contẽplatiua. A questo dubbio si risponde esser vero, che la Politica mette ordine in tutte le scienze, ammettendone alcune, & uietandone alcune altre; si come in qualche Republica furono gia prohibiti gli astrologi, in altra i poeti, altroue, i medici; & hoggidi nelle citta christianamente instituite si vietano la chiromantia, & la nigromantia, & altre cotai arti diaboliche: ma non per questo s'hauera da confessare, che la Politica, inquanto attiua, sia superiore alla contemplatiua: Perche (si come risponde Aristotile a questa difficulta nel sesto libro dell'Ethica verso il fine) ne seguiria da questo, che p ordinare la Politica li sacrifici, che si

hanno da far a gli Iddij, che ella percio comãdasse a gli Iddij, & che auanzasse la eccellenza, & la diuinita del sacrificare; ilche in nessun modo si de dire. E stata veramente bella, & artifitiosa inuẽtione questa, di ridurre sotto una faculta tutto quello, che poteua appartenere alla felicita publica, o priuata di quelli huomini, i quali uiuono insieme ristretti sotto lo stendardo d'una istessa Republica; & questo offitio nõ poteua gia cõuenire ad altra professione, che alla Politica; come quella, che considera i fini, & il bene, & gli ordini, & la cõseruatione della citta. Ma cõ tutto cio nõ è pero da dire, che sotto questa faculta nõ si cõprendano anchora diuersi gradi di perfettione; de quali il principale è quello, che conuiene alla uita contemplatiua, come quella che è piena di tutta la maggior felicita, che possa capire in tutto l'essere della uita humana. Onde se la Politica piglia cura, et mette ordine nelle scienze contẽplatiue, questo fa per indurre i cittadini a disciplinarsi nell'honeste, & fruttuose scientie, per fargli in questo modo coglier il frutto soauissimo del supremo bene humano: essendo il suo intendimẽto principale d'indrizzare piu che puo gli huomini uerso della uita contẽplatiua, come uita eccellẽtissima, & piu diuina, che humana. Quãto a quello poi che si è detto, che la Politica cõsidera l'ultimo di tutti i nostri fini, rispondiamo; che ella si stende in considerar solamẽte l'ultimo fine della nostra humana felicita; oltre al quale diciamo essere un'altro fine ultimo sopra tutti gli altri fini. Questo è Iddio, di cui il Politico nõ tratta, ma ne lascia la cura al Theologo, ilquale con le sue diuine speculationi, godesi quella maggiore beatitudine, che puo capire nell'huomo; onde resta, che in ogni modo la filosofia contemplatiua sia superiore all'attiua.

Dubbio secondo, come ragioneuolmente alla filosofia attiua si sia appropriato il nome di Politica. Cap. XVII.



CONSEGVENTEMENTE dal precedente dubbio ne sorge un'altro, per il qual si cerca la cagione onde si sia appropriato il nome di Politica alla filosofia attiua; cõ tutto che trattandosi nella Politica della felicita in cõmune, cioè, & di quella che conuiene alla ben regolata uita attiua, & di quella anchora, che è propria de contẽplatiui, pare che la ragion uoleua, che alla filosofia contẽplatiua s'appropriasse il nome di Politica come parte di essa piu nobile, & piu degna. A questo si rispõde; che la Politica (si come si è gia detto di sopra) doueua esser quella, laqual cõsiderasse tutti i fini humani; essendo ragioneuole, che fosse un'artefice cõmune, ilqual desse la norma sopra la felicita publica, & priuata. Pero in questi libri politici si ragiona, oltre alla felicita attiua, di quella anchora de contemplatiui; senza pero mettersi quiui mano alle meditationi, & particolar discorsi delle scie-

ze contẽplatiue; che questo sarebbe un cõfonder insieme gli ordini delle scienze, & di tutte le faculta. Onde dalla consideratione generale della felicita contemplatiua, & dalla norma in fuori, che mediante il giudicio de saui, si prefige alle scientie, per saper quali si debbano ammettere, & essercitare, & quali fuggire nelle buone citta, altro studio di cognitione non essercita sopra di loro la Politica; ma ne lascia la cura alle proprie faculta contemplatiue; uoltandosi poi tutta a considerare il proprio obietto della uita attiua, come cõmune a tutti gli huomini; discorrendo sopra i costumi buoni, & cattiui, sopra le leggi, sopra i commerci, sopra li traffichi, & altre attioni humane. Da che appare, quanto ragioneuolmente alla filosofia attiua si sia appropriato il nome di Politica, & non alla contemplatiua.

Dubbio terzo, in qual modo la filosofia ciuile possa essere utile agli huomini. Cap. XVIII.



N'ALTRO dubbio occorre sopra la filosofia ciuile, laquale essendosi trouata a fin di regolar gli huomini nel ben uiuere, douerebbe produrre questo buon frutto; ilche non si uede come sia, non potendo ella giouare, ne alli buoni, ne alli cattiui: non alli buoni, i quali uiuendo bene, non hanno mestiero d'essere insegnati di quello, che fanno da lor medesimi: ne ancho alli cattiui, i quali a guisa dell'Hidropico, sono come incurabili dell'infirmita, & uitij loro; onde vana pare, & al tutto inutile questa filosofia ciuile. Allaquale difficulta rispondendo, diciamo qualmente la filosofia morale non è necessaria per coloro, i quali sono buoni da douero, & hanno il giudicio sano, & pregno di tutto quel buono, & bello, che conuiene a huomo prudente; che anzi officio di questi tali è di comporre precetti del bel uiuer ciuile a beneficio d'altri, che non sanno tanto. Ma è d'auertire (et questo dichiara Aristotile nel principio della sua Rettorica) che si come si sono trouati alcuni, i quali hanno ragionato acconciamente a guisa di buon'oratore, senza saper l'arte oratoria, con laquale poi, non piu a caso come prima, ma con regole ferme piu bene, & piu sicuramente hauriano potuto parlare; cosi possonsi ritrouar alcuni, che uiuan bene per bõta di natura, & per certo buon'uso; i quali, aggiungẽdosi a questa lor buona dispositione una ben regolata cognitione de costumi ciuili, & della felicita humana, & di tutto il resto che appartiene alla buona uita ciuile, senza dubbio piu prudentemente si reggeriano, & meglio si preseruariano nelli buoni instituti dell'huomo da bene. A questi adunque mirabilmente cõferisce, & puo giouar molto questo studio morale, non potendo essere se non di gran giouamento, per mantenere il corso di questa nostra uita nel dritto sentiero della uirtu, il sapere qual sia il uero fine della nostra

felicita

felicita, & quali sieno le uere uirtu, & in che modo s'acquistino, & quello in sõma che si debba osseruare p diuētar virtuoso. Appresso da questa filosofia ciuile si puo cauar frutto p coloro, i quali p fragilita humana incorrono in errori, de quali poi si pentono; perche, corretti questi tali sotto la norma di questa faculta ciuile, & auertiti da persone prudenti di cio che rende l'animo contento, con leuar il noioso rimordimento della conscienza, ageuolmente si potranno ridurre a regola del buono & quieto viuere humano. Finalmente da questa filosofia ciuile si coglie questo vero, & certo frutto, ch'essendo officio del Politico di formar leggi per prohibire il male, & eccitare gli huomini al bene; pero dalla buona ordinatione delle leggi ne succede anchora buona educatione, con cui li cittadini si vengono assuefare ad esser buoni; parte per li premi, & honori proposti a virtuosi; & parte anchora per fuggire i castighi preparati à gli empi, & scelerati; li quali, non si potendo con alcun rimedio ridurre a sanita, s'hanno finalmente a cacciar fuori delle buone citta; accio con la puzza delli loro nefandi costumi non infettino l'educatione de gli altri, che si trouano inclinati a vna vita buona, & honesta.

Dubbio quarto, che la filosofia ciuile è in vn certo modo scienza differente dalla prudenza. Cap. XIX.



I puo ancho dubitare sopra questa filosofia ciuile, s'ella si possa dimandar scienza; perche pare di no, conciosia cosa che, consistendo il sapere nella cognitione delle cause, & non rendendosi qui la cagióne delle definitioni, ne segue che a questa faculta non conuenga il nome di scienza. A che rispondendo, diciamo, che la ragione predetta, secondo certo rigore, è uera. Ma essendo poi che la scienza si piglia in vari modi, pigliandosi etiam dio per qualunque cognitione, che s'habbia di alcuna cosa; pero, hauendosi qui la notitia della definitione della felicità, & della virtu, & d'altre cose attinenti al fine humano; ne seguita, che in questo modo la filosofia ciuile si possa tener in luogo di scienza. Ma dimandara alcuno, s'ella è vna cosa istessa con la prudenza: Diciamo risolutamente, che no: Prima, perche qui si considerano molti habiti, li quali sono differenti dalla prudenza, si come l'intelletto, la sapienza, & l'arte: Da poi anchora, perche le considerationi di questa filosofia sono lontane dall'obietto delle particolari operationi, alle quali la prudenza è sempre indrizzata. Ma, con tutto cio, diremo anchora; che rinchiudendosi questa filosofia sotto la Politica, di cui la parte principale, & architettonica è la prudenza, con la quale si regola tutto l'essere della vita ciuile, per questo si potra ancho

dire,

dire, che li discorsi di questa scienza rinchiudono in se principalmente la prudẽza; essendo poi differente il discorrere astratto, & speculatiuo dall'attiuo, & operatiuo; onde ancho altro è la prudenza speculatiua, & altro la prudenza attiua; masimamente, potendo essere la speculatiua senza buona elettione; per ritrouarsi alcuni astuti, & vitiosi, i quali sapranno discorrere sopra le cose belle della vita ciuile, ne pero con l'animo, & con l'opere l'approuaranno in quel modo che ricerca la prudenza attiua, se fia vera prudenza; come quella, la quale non puo essere senza la buona intentione, ne senza l'operationi virtuose, si come insegna Aristotile nel sesto libro dell'Ethica.

Dubbio quinto, come per godere la felicita bisogna operare uirtuosamente. Cap. XX.



SI dubita anchora circa la nostra felicita; perche, s'ella (come si è detto nella sua definitione) consiste in operare virtuosamente, ne segue, che vno, il quale habbia l'animo ornato di belle qualita, possa non esser felice, quando sia distratto, & impedito, in modo tale che non possa produrre l'attioni virtuose, o per infirmita, o per altri ostacoli, che possono troncar il filo delle nostre buone operationi; & che per conseguente la nostra felicita sia cosa molto debole, come poco fondata, per appoggiarsi solo alle meschine, & incerte nostre forze. Per questo alcuni hanno detto, esser due sorti di felicita; vna di habito, & l'altra di atto; pensando, con questa distintione, di poter sempre mantener l'huomo virtuoso nel possesso della felicita: Perche, se per causa delli estrinseci impedimenti a lui sia tolto il poter essercitare atti virtuosi, almeno (dicono) l'habito dell'animo ornato di santi costumi, non gli sara leuato, con cui poi stara insieme l'habito della felicita. Contra della qual opinione è l'espresso parere di Aristotile, il quale in questo primo libro dell'Ethica, & in molti altri luoghi chiaramente determina, che il bene, & la felicita dell'huomo è posta ne gli atti, & non nella potenza, in modo tale, che mettendo egli tra l'habito, & l'atto della virtu quella distintione, che è fra la possesione, & l'uso delle faculta, ha definito la felicita sotto il termine dell'operare cosi necessario per acquistarla, come è mestiero di combattere a chi vuol riportar il premio della vittoria. Pero, presupponendo noi questa opinione di Aristotile per vera, auertiremo, che si come, secondo la mutabile nostra natura sottoposta a diuersi casi, posiamo spesso essere impediti di fare attioni conformi

elle virtu dell'animo; cosi anchora doura bastare, che l'huomo operi bene nel modo, che comporta l'incerto, & vario, & instabile corso di questa vita, Onde ancho, purche continui, e grandissimi ostacoli non ci vengano di trauerso con leuarci in tutto l'uso delle belle attioni, godera l'huomo vna vita felice, trapassandola come conuiene a virtuoso. Che se poi per questi impedimenti la felicita nostra sia stimata languida, & debole, noi parimente lo confessaremo; dicendo appresso, qualmente, la felicita compresa secōdo l'opinione del filosofo morale, nel corso di questa vita terrena, non è altro che vna picciol'ombra dell'eterna, & vera beatitudine, la quale al Christiano con lume, & modi, ch'auanzano di gran lunga il lume, e i modi della via ciuile, è proposta per premio di tutte le presenti nostre fatiche. A che, per conseguirla, oltre i tanti ricordi, che habbiamo dal cielo a noi mandati qua giu in terra, per diuina reuelatione, ci de ancho spronare, & molto inanimare l'essempio de gentili; li quali, da certo lume naturale mossi, decretorno, ottima cosa essere il regolar gli appetiti carnali sott'l dominio della retta ragione, & non douersi fuggire qual si voglia gran pericolo, ne l'istessa morte, doue venga occasione di spēder bene la uita. A che quelli buoni huomini per instinto solo naturale si moueano, a fine di godere per picciol momento in questa vita transitoria vna certa lor felicita, che si dipingeuano nell'animo, debolissima, & tenuissima, in comparatione dell'eterna beatitudine promessa al vero Christiano.

Dubbio sesto, in qual modo nella definitione della felicita si comprendano i beni del corpo, & quelli di fortuna. Cap. XXI.



N'altro dubbio nasce sopra la definitione della felicita humana, per il quale si ricerca, se i beni del corpo, & quelli di fortuna sieno compresi nella detta definitione; & pare di no, per essersi fatta mentione solamente dell'operationi virtuose. Diciamo, che per uia di consequēza, questi beni s'includono nella definitione della felicita, il che si proua in questo modo. E necessario operar virtuosamēte a chi vuol hauere la felicita: ma i beni del corpo, si come la sanita, & la robustezza, & li beni di fortuna, quali son le ricchezze, sono necessari per operare virtuosamente, si come con lunghi discorsi proua Aristotile nel primo libro dell'Ethica; adunque ne seguita, che i beni del corpo, & quelli di fortuna sieno necessari per ottenere la felicita: onde questi beni nella predetta definitione s'includeranno

deranno

deranno come instromenti, mediante i quali si pongono in opera i beni dell'animo, che sono l'istesse operationi virtuose: essendo poi dell'abondanza delli beni estrinseci molto meno bisogno fa la vita contemplatiua, che l'attiua, si come nel decimo libro dell'Ethica si dimostra.

Dubbio settimo, in qual modo sia compresa la uolupta nella definitione della felicita. Cap. XXII.


N'altro dubbio occorre intorno alla definitione della felicita humana, ricercandosi, in qual modo sia quiui compresa la volupta: Perche pare da vn cãto, che la volupta sia parte essentiale della felicita, hauendo detto Aristotile nel primo libro dell'Ethica, che il beato gode la vita piena di giocondita, & nel decimo, che il piacere è l'istessa perfettione delle nostre operationi, nelle quali è posta la felicita: Dall'altro canto si puo dubitare, che la volupta non sia parte della felicita, non essendo nella sua definitione parola alcuna, che pur l'accenni. Diciamo, per risolutione di questo dubbio, che la volupta non è parte essentiale, & constitutiua della felicita; & per cio diceua Aristotile nel decimo dell'Ethica, parlando della volupta, che l'huomo non deue lasciar di far l'opere uirtuose, anchorche fossero senza alcun diletto, per non ommettere di far quello, che conuiene all'ordine della buona ragione; in questo dinotando la propria, & semplice natura dell'opere virtuose, nelle quali è veramente posta la felicita. Contutto questo diciamo, non esser alcuna operatione virtuosa, la qual non sia ripiena di vn certo suo proprio, & vero piacere, si come il medesimo Aristotile soggiunge nel predetto luogo. Onde conchiuderemo, che nella felicita si comprenda la volupta come cosa da lei inseparabile; non come parte sostantiale, ma come proprieta succedente all'operationi virtuose; le quali, con hauer raccolto in se vn vero diletto, in quel modo che la belta va dietro alla giouentu, sono cagione, che l'huomo con molto gusto si goda vn contento soauissimo.

Dubbio ottauo, per qual causa si ricerchi alla felicita humana spatio di lunga & perfetta uita. Cap. XXIII.


Esta un'altro dubbio circa la definitione della felicita, ricercandosi la cagione, per la quale sia inclusa nel corso di vna lunga, & perfetta vita. Perche, hauendo detto Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, che la felicita ha sempre in sua cõpagnia la volupta, ne seguita, che si come la volupta

in

in ciascuna operatione ha il suo essere finito, così ancho la felicita in ciascun'atto debba hauere la sua perfettione, senza attaccare un'attione con l'altra; & che per conseguente, chi in breue spatio di tempo termina il corso degli anni suoi, nō percio resti defraudato della felicita sua; purche chiuda bene il fine della vita; massimamente hauendo detto Aristotile nel nono libro dell'Ethica, che l'huomo dotato di bonta, & valor singolare, eleggera sempre piu tosto di finire presto la vita, con essequire poche ma segnalate attioni, che, lungamente viuendo, spedir molti fatti, che sieno di picciol momento. A questa difficulta si risponde, esser vero, che a ogni operatione ben fatta dall'huomo, corrisponde il suo proprio piacere; & che medesimamente il piacere non si puo mai staccare dalla vera felicita; ma non pero ne segue, che la felicita si debba riporre nell'affare di qualunque particolare attione: Perche nō ha la felicita da essere limitata dalla volupta; ma, all'incontro, la volupta deuesi terminare dalla felicita; a lei succedendo in quel modo, che la belta segue dietro alla giouentu. Per il che, hauendo Aristotile fatto chiaro con belli discorsi, che la felicita cosa tanto degna, che di lei niente habbiamo di meglio, non doueua esser ristretta in vn'atto solo, si come ancho vna rondine non fa primauera; & questo, accioche il suo stato dignissimo s'hauesse a comprendere in vn modo tale, che si potesse discerner chiaramēte, che l'attioni dell'huomo virtuoso deriuassero da certo habito buono; pero, ragioneuolmente la felicita douera stendersi in vn'ampio, & spatioso campo di molte attioni, anzi in tutto il corso successiuo della vita humana; douendosi, secondo le cose gia dette per auanti, attendere il fine di ciascuno, prima che si stabilisca fermo giudicio della felicita dell'huomo; a che si ricerca senza dubbio vn spatio di lunga, & perfetta vita. Che se alcuno poi non anchor d'anni maturi, nel suo bel fiorire, mentre che porge segni, & da speranza del bell'animo suo, è leuato di vita, certo che da vn tale (ciuilmente parlando, secondo il parere d'Aristotile) non gia mai diremo cogliersi la vera, & perfetta felicita, la quale risulta solo dall'operationi virtuose. Ben è vero, che ne gli huomini peruenuti in eta perfetta, i quali habbiano di gia acquistati gli habiti virtuosi, non si douera negare, che in questi tali (si come testifica Aristotile nel nono libro dell'Ethica) non sia piu desiderabile, con dar presto fine alla vita, far alcune poche, ma heroiche imprese, che con vita lunga adempire molte attioni, le quai non sieno di molto prezzo, sendo verissima quella sentenza del Poeta.

La sera il di, il fin loda la Vita.

Dubbio nono, come a Iddio non conuiene propriamente la lode, ma l'honore. Cap. XXIII.



OCCORRE parimente difficulta sopra il ragionamento della lode fatto da Aristotile, doue si burla di coloro, i quali porgon laude a Iddio: Perche in contrario è l'autorita di Dauid, che dice: Grande, & lodabile è il Signore, & percio essorta tutte le genti a lodar Iddio. Diciamo, che Aristotile nõ si burla di tutti gli huomini, che porgan laude a Iddio; ma di quelli soli, i quali commendano Iddio, in quel modo, che conuiene a gli huomini; i quali s'hanno da lodare come buoni a qualche particolar operatione; conuenendo appresso lodargli per incitargli, & animargli a far tuttauia piu bene: la qual conditione di laude non conuiene gia a Iddio, essendo egli ottimo in tutte le cose buone, & immutabile; come quello, che è sempre il medesimo fattore, da cui di continuo procedono diuinissime operationi. Ma lodare Iddio come vero autore d'ogni nostro bene, anchor secondo l'opinione d'Aristotile, ci è permesso. Ilche debbiamo fare senza alcuna intermissione, ammirando, & celebrando li suoi maruigliosi effetti, per eccitare in noi tanto maggiormente deuotione verso della sua diuinita. Con tutto cio, la conclusione qui posta sara vera; che l'honore, si come è piu degno della lode, cosi anchora piu conuiene a Iddio. Perche, se bene & l'una, & l'altro è esibitione di riuerenza, in testimonio d'alcuna eccellenza; non dimeno la lode propriamente cõuiene ad eccellenza limitata, & porgesi solamente con parole; ma l'honore è appropriato ad eccellenza assoluta, & si rende non sol con parole, ma ancho coi fatti, & molto meglio.

Dubbio decimo, come al magnanimo conuien l'honore, & generalmente a quai cose stia meglio la lode, o l'honore. Cap. XXV.



SOPRA il medesimo ragionamento della lode & dell'honore, rimane vn'altro dubbio da chiarire: Perche, hauendo detto Aristotile, che l'honore, oltre a gli iddij si deue ancho rendere a quelli huomini, i quali hanno in se del diuino piu che gli altri; & che poi vno, il qual sia o forte, o giusto, o robusto, o dotato di qualche altra virtu dell'animo, o del corpo, merita esser lodato, si come alla virtu si rende la lode, per esser qualita indrizzata a qualche buon'opera: pero quindi pare, che si possa inferire, che la magnanimita indrizzata al supremo honore, & l'altra virtu fondata in honor mezano, sieno virtu superflue, o ueramente false; non douendo, secondo questo discorso, alcuna virtu vendicarsi il luogo dell'honore, ma solamente quello della lode. Si risponde a questa difficulta; che

fra

fra la lode, & l'honore è vna tal differenza, che la lode conuiene alle cose men degne, & l'honore a quelle, che sono di pregio maggiore; di modo che le cose, che sono in infimo grado di bonta, sono capaci di lode, & non d'honore: onde lodaremo facilmente alcun sasso, o uero vn cauallo, ma non gia gl'honoraremo. Quelle cose poi che sono di suprema bonta, & di rara eccellenza, meglio, & piu conuenientemente saranno da noi trattate, mediante la via dell'honore, che con la lode. Pero, a Iddio autore di tutte le cose belle, siamo obligati di tutto quel maggior honore, & riuerenza, che posśiamo prestare: da poi, a gli huomini heroici, i quali sono partecipi di diuinita; & di mano in mano, quelli, che nel commun stato de gli huomini auanzano gli altri di valore, in maggiore stima anchora deuono esser da noi tenuti, & honorati. Hora il magnianimo, fra gli altri virtuosi, non per essere dotato di vna sola virtu, a che propriamente la lode conuiene, ma per hauere in se raccolta l'eccellenza di tutte le virtu humane, che lo rendon vn semideo, sara degno d'honore grandisśimo; si come, mediocre honore conuiene a chi ha in se vnite tutte le virtu, non in eccellenza, ma secondo certa mediocre qualita. Vno poi, che fosse mediocremente o forte, o giusto, o liberale, senza dubbio, come imperfetto a comparatione d'altri ornati di tutte le virtu, piu tosto meritera d'esser lodato, che honorato. Et questo è l'ordine, & instituto ragioneuole formato dal giudicio de prudenti sopra le demostrationi, che s'hanno da usare mediante la lode, & l'honore verso delle persone, & le cose meriteuoli: se bene il volgo poi confonde queste regole, nō discernēdo bene le differenze delle cose. Per il che sara ferma regola presso l'intelligenti; che alle cose migliori, & piu eccellenti, & piu diuine meglio s'accommoda l'honore, che la lode; si come all'altre, che sono di minor grado, piu conuiene la lode, che l'honore. Non si toglie pero, che ancho diuersi rispetti nō possan talhor render honorabili alcune cose, le quali in se stesse non meriterebbeno propriamente il titolo d'honore. Per questo gli habiti intellettiui, in cōparatione de morali, sono meriteuoli di certa riuerenza; onde disse Aristotile nel principio del primo dell'anima, che il sapere è reputato fra le cose belle, & honoreuoli. Parimente il figliolo ha da honorare li suoi genitori per li grandi benefici riceuuti da loro, quantunque essendo plebei, & di poca conditione, per lor medesimi, nō meritassero da gli altri vna tal honoranza. Li uecchi anchora (si come è scritto nel nono libro dell'Ethica) per rispetto della graue eta loro, deueno da giouani esser riueriti, & honorati; & cosi molti altri essempi addurre si potrebbeno in questo proposito: Ma lasciando da parte questi particolar rispetti, & considerando ciascuna cosa secōdo il suo proprio essere, restera ferma la regola della lode, e, dell'honore, nel modo che si è detto.

Dubbio undecimo in qual modo l'appetito sensitiuo presti obedienza alla ragione. Cap. XXVI.



Non s'ha medesimamente da passare senza diligente consideratione vna importante difficulta, che nasce dal ragionamēto fatto da Aristotile nel fine del primo libro dell'Ethica sopra l'appetito del senso: Perche, hauendo egli detto, che l'appetito sensitiuo p̄sta obediēza alla ragione nell'huomo dotato delle virtu morali, si ricerca, in qual modo questo appetito possa obedire alla ragione, essendo egli di sua natura incapace di ragione, anzi contrario alla propria inclinatione di essa ragione; conciosia cosa che la ragione di sua natura inclini al ben vniuersale, il qual è sempre il medesimo; & l'appetito sensitiuo seguiti, per suo proprio istinto, il bene momentaneo, & transitorio, che cade sotto a sensi. Diciamo per risolutione di questo dubbio; che l'huomo, il quale, secondo l'opinione di Aristotile, è vn tutto composto non dell'anima sola, come uolea Platone, ma di anima & di corpo insieme, è quello, il quale (si come il medesimo filosofo dichiara nel primo libro dell'anima) ode, vede, gusta, tocca, si ricorda, intende, discorre, & appetisce hora questo, & hora quello, & fa tutte l'altre sue operationi, ma pero con il mezo di molte, & diuerse potenze contenute sotto la sostanza dell'anima parte sua principalissima; le quali potenze, a seruare il retto ordine di natura, doueriano hauere vn tal reggimento nella hierarchia (per dir cosi) delle potenze dell'huomo; che prima le parti corporali prestassero obedienza, a guisa de serui sottoposti al dominio assoluto de padroni, all'arbitrio dell'anima; onde vediamo le mēbra ben disposte prontamente seruire all'inclinatione della volonta, & de gli altri nostri appetiti: da poi l'appetito sensitiuo haueria da soggiacere alla signoria della ragione p modo d'imperio simile a quello di re, che tratti li sudditi suoi da figlioli, & nō da serui. Da che si raccoglie la ragione esser atta ad hauere imperio tale sopra l'appetito del senso, che lo puo indurre a seguire i suoi comandamenti, nō gia per forza, ma cō maniera soaue, & a guisa di persuasione; ilche auiene in questo modo. Perche, conoscēdo l'huomo per mezo della potenza intellettiua, che è bene non lasciar l'appetito in preda de gli obietti carnali, & da questo conoscimēto mouendosi, & inclinando la volōta a cōsentire al cōsiglio della buona ragione, uiene insieme a cagionare, che l'appetito sensitiuo, che è vn'altra parte di esso huomo, s'accosti anch'egli, & s'accōmodi alla moderatione, & norma della retta ragione; cōciosia cosa che al mouimento della volonta secondino, & seruino li spiriti della virtu motiua, a quali conseguentemente l'appetito sensitiuo con tutta la

massa

massa del corpo, viene, per modo di dire, à prestar ossequio, & obediẽza in tal maniera; che distrahendosi (il che bisogna presupporre) & disuiãdosi i sensi, & gli appetiti dalle disordinate inclinationi mediante una certa consuetudine, nella quale prima si pate fatica, & dapoi in progresso di tẽpo si rende il negotio ageuole, l'huomo sara quello ilquale, mediante i buoni principij concetti dentro dell'intelletto, & mediante la buona uolonta gia fatta pronta a seguire la retta ragione, con essersi gia auezzo a distrahere i sensi dalle proprie disordinate inclinationi, tira insieme, uolendo cosi egli stesso, l'appetito sensitiuo all'obedienza della ragione: talche l'huomo è quello, il quale acconsente alli buoni precetti della ragione, con tenerui insieme soggetto l'appetito sensitiuo: & non è gia, che l'istesso appetito a questo acconsenta, come che per sua uirtu sia comprenditore, & capace della cognitione intellettiua; anzi che l'appetito, in quanto appetito, è priuo in tutto di cognitione; se ben poi ne gli animali, l'appetito non fa mai l'offitio suo senza il mezo, & concorso di qualche uirtu cognoscitiua; precedẽdo sempre nell'animale la cognition di quello, ch'ei desidera, si come è chiaro dalla dottrina di Aristotile ne libri dell'anima. Et è d'auertire, che quando nell'huomo preuale il dominio della ragione, si conserua in questo modo l'ordine della giustitia fra le parti di se stesso, a guisa della giustitia, che passa tra l'unione, e'l gouerno di buon re uerso li sudditi suoi: ma quando l'appetito carnale predomina, causando che la ragione, di signora che gli douerebbe essere, diuenti sua soggetta, ne succede in questo modo l'ingiusto stato della signoria tirannica; poiche contra l'ordine di natura resta il scettro del gouerno dell'huomo in mano all'appetito sensitiuo; ilquale per legge di natura ha da soggiacere all'imperio della ragione, per esser retto da lei sotto buon freno, si come ne ha bisogno, essendo egli di sua natura a guisa di cauallo sfrenato.

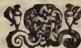
Dubbio duodecimo, sotto quali potenze dell'anima si ripongono le uirtu morali. Cap. XXVII. & ultimo.



N'ALTRO dubbio anchora resta da risoluere intorno a questo primo libro dell'Ethica, ricercandosi, se le virtu morali s'hanno da riporre nell'appetito sensitiuo, ouero nel l'intellettiuo: Perche, da un canto pare, che si doueriano collocar nell'appetito del senso; come quello, ch'è il uero ricetto delle passioni, nelle quali son fondate le uirtu morali: Dall'altro cãto pare, che meglio conueneriano nella parte intellettiua; auenga che le uirtu morali non possano essere senza la norma della retta ragione; onde si è ancho definita la felicita sotto l'operationi fatte secondo la buona ragione

gione

gione. Rispondendo a questa difficulta, diciamo, che il soggetto delle uirtu morali è ueramente l'appetito sensitiuo, ilqual è di due sorti; cioè irascibile, & concupiscibile; auengache in tutte le uirtu morali l'appetito del senso, o sempre fugga cosa che abhorrisce, o seguiti quello che gli piace. Diciamo appresso, che in questo solo non consiste la uirtu morale, ma bisogna anchora, ch'ella sia regolata dalla retta ragione, per cui le uirtu morali si fanno ragioneuoli; uenendo in questo modo ad essere miste, & composte, parte d'appetito sensitiuo, & parte di ragione, & di uolonta conforme alla cognitione intellettiua. Perilche le uirtu morali saranno materialmente fondate nell'appetito sensitiuo; & per rispetto poi della forma, che loro rende l'ultimo, & perfetto essere, saranno sotto la ragione: Ilche è tanto, come dire, che le uirtu morali consistono ne gli appetiti sensitiui riformati, & moderati, & assettati dalla riforma della buona ragione: & questo per il buon'ordine tenuto dal virtuoso; ilquale, mediante il dominio della volonta, & della buona ragione, mantiene li suoi appetiti carnali concordi, & conformi sotto li buoni, & giusti precetti di essa ragione: ilche come habbia, o non habbia luogo nella giustitia, in altro piu opportuno ragionamento si fara poi chiaro.



ANNO-

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL SECONDO LIBRO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, per dichiarare, come le uirtu intellettiue s'acquistano con il mezo della dottrina, a differenza delle morali, le quali deriuano dall'uso. Cap. I.

ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖστον. *cioè, l'intellettiua nella maggior parte.* cap. 1



OLTRE la differenza piu essentiale posta nel fine del primo libro dell'Ethica circa le uirtu intellettiue, & le morali, cõ essersi detto, che le intellettiue sono fondate nella parte del anima ragioneuole, & le morali nella sensitiua; qui tocca Aristotile un'altra loro differenza, circa il modo dell'acquistare & l'une, & l'altre, con dire; che le uirtu intellettiue nascono in noi, & riceuono agomento per uia della dottrina, cioè per uenirci insegnate da precettori; o sia questo per espressione, mediante la uiua uoce de maestri; o sia per mezo delle scritture, alle quali l'huomo dia opera con il proprio studio: ilche s'ha da intendere, quanto a gli habiti intellettiui gia ridutti a perfettione; perche, quanto al primo principio della generatione dell'arti, & delle scienze, non è dubbio, che li primi autori non l'impararono da altri, si come ancho soli non diedero la douuta perfettione alle scienze, & all'arti: le quali, con aggiunger un'huomo dopo all'altro qualche cosa, finalmente in progresso di tempo si sono aggrandite, & stabilite in quel modo, che dichiara Aristotile nel primo libro della sua prima filosofia: pero de gli habiti intellettiui, come gia fermi, ragionandosi in qual maniera da noi s'acquistino, diciamo secondo la presente propositione d'Aristotile, che si producono in noi mediante l'aiuto d'altri, come chiaramente si uede auenire delle scienze, & dell'arti, che gli huomini imparano: la qual regola, se non in tut-

in tutto, almeno τὸ πλεῖστον (come dice Aristotile) cioè nella maggior parte di essi habiti si trouera uerificarsi generalmente in tutti gli huomini. Si eccettuaranno da questa regola le propositioni famose dimandate, dignita; si come che Il tutto sia maggiore della sua parte, & altre simili, le quali intesi che siano i loro termini, in noi quasi naturalmēte s'imprimono senza altro aiuto de precettori. Similmente quello, che alle uolte gli huomini acquistano intorno all'arti, e alle scientie per propria inuentione, nō cascara sotto questa regola: ne medesimamente la capacita uirtu, posta in apprendere prontamente quello, che i prudenti consigliano per buono: ne ancho la congettura uirtu, che parimente consiste in affrontare senza discorso quei punti, che da maturo consiglio de prudenti si ritrouarebbero; concio sia cosa che queste due uirtu per sorte alcuna di studio non s'imparino; come quelle, le quali da certa diuinita di natura atta a comprendere, & a trascorrere in un tratto grā uarietà di cose, deriuano in rari huomini; onde diceua Aristotile nel sesto libro dell'Ethica, che non tutti gli huomini posson esser capaci, si come possono essere scienti. Ma fuori poi di queste poche parti, tutto il resto, che è senza comparatione la maggior massa de gli habiti nostri intellettiui, dipende dall'aiuto estrinseco de precettori, ouero da studio proprio, che si ponga ne libri composti da altri. διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, & pero, soggiugne qui Aristotile, che è mestiero d'isperienza, & di tempo; cioè, (suppliamo noi) per l'acquisto delli detti habiti intellettiui: d'isperienza, perche senza l'osseruanza di molte, & uarie cose, in che consiste la faculta dell'isperienza, non s'acquistano le uirtu dell'intelletto: di tempo poi, perche doue si ricerca isperienza, quiui anchora necessariamente concorre lungo spatio di tempo: oltre che circa molti habiti intellettiui per darui opera, & per conseguirli, non ogni eta, ma quella sola, che sia d'anni maturi, ui si ricerca, & ui si accommoda: perche, come diceua Aristotile nel sesto dell'Ethica, i giouani non sono atti alla prudēza, ne alla scienza naturale, & molto meno alla sapiēza. Ma è pero da notare, come queste conditioni dell'isperienza, & del tempo non solamente si ricercano per conto de gli habiti intellettiui, che s'acquistano cō l'aiuto d'altri, ma hanno ancho luogo in tutte l'altre parti delle uirtu intellettiue, lequali si conseguono senza aiuto de precettori, come si è detto delle propositioni famose; & in tutto quello, che l'huomo per propria inuentione acquista intorno qualche scienza, o arte; & similmēte nelle uirtu della capacità, & della congettura per rispetto delle materie, nelle quali s'impiegano: benche Aristotile, douendo qui distinguere le uirtu intellettiue dalle morali, ha hauuto l'occhio principalmente a quelle uirtu dell'intelletto, le quali si conseguono mediante l'aiuto de precettori; per essere di queste, & non gia cosi dell'altre manifesto, che si

producono

producono in noi cō il mezo, & aiuto di coſa eſtrinſeca, & nō gia dall'uſo del ſemplice viuer noſtro; ſi come ſoggiunge auenire delle virtu morali, dicēdo ἡ δ᾽ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, cioe, mala virtu morale ſi genera dall'uſo. Et come che parli di coſa, che non dipende dall'aiuto, & ſtudio eſtrinſeco, come accade de gli habiti intellettiui, ma dal ſemplice uſo del noſtro viuere; pero ha vſato queſta parola, περιγίνεται, per eſprimere piu efficacemente il modo, nel quale la virtu morale ſi genera in noi, quaſi circa di noi, non eſſendo cagionata da coſa eſtrinſeca; onde ancho è detta da Greci ἠθική, deriuandoil ſuo nome dalla uoce ἔθος, che vuol dir coſtume, & qualita di habito: conſeguentemente (ben che Ariſtotile non dica piu inanzi) poſsiamo ſoggiungere, che per acquiſtar le virtu morali non ſi ricerca ſorte alcuna d'iſperienza; poiche dall'iſteſſa natura, mediante i ſenſi, & i noſtri innati appetiti, ſenza altro ſtudio eſteriore, & ſenza opera de precettori a noi prontiſsimamente venga moſtra, & inſegnata la qualita delli piaceri, & diſpiaceri, da quali traggono in noi origine tutti gli habiti morali. Ne medeſimamente fa qui meſtiero di quella lunghezza di tempo per la diſpoſitione, & generatione de gli habiti morali, che ſi ricerca per le virtu intellettiue: conciosia coſa che in noi ſi faccia impreſsione di tutto quello, ch'è atto a generare le virtu morali inſieme con l'iſteſſo vſo del ſentire, il quale dalla prima noſtra generatione ci è communicato: ſi che generanſi in noi le virtu morali in quella maniera a punto, che, dalle gocciole d'acqua cadēte, la pietra ſi rende caua. Onde Platone filoſofo ſtudioſiſsimo della buona vita morale, con ogni inſtātia perſuadeua a padri, che doueſſero ſopra tutto vigilare nell'educatione de figlioli, con auezzarli a dilettarſi di piaceri honeſti; per eſſere i piaceri quelli, da quali procedono l'honeſte attioni, & le virtu morali, o gli oppoſiti vitii. Ma è pero d'auertire, che le virtu morali ſono conſiderate in queſto luogo per ſe ſole, & non accompagnate da prudenza, come anchora le conſidera Ariſtotile nel ſeſto libro dell'Ethica; quantunque nella loro perfettione s'inuolga neceſſariamēte la prudenza; la quale, per eſſer habito dell'intelletto, cade ſotto la regola gia detta delle virtu intellettiue; dipendendo lei altreſi da iſperienza, & da lunghezza di tempo, ſi come l'altre. Et l'iſperienza, è da ſapere, come piu ſi ricerca per vn habito intellettiuo, che per l'altro; ſi come piu per la ſcienza naturale, che per le matematiche; come dimoſtra Ariſtotile nel ſeſto dell'Ethica in quella parte, doue rende la cagione, per la quale i giouanetti poſſono eſſere matematici, & non filoſofi naturali, & molto meno ſapienti: nel qual luogo dichiara appreſſo, come ſi trouano alcuni habiti intellettiui, qual è la prudenza, l'intelletto, & la buona diſcretione, i quali s'acquiſtano in certo corſo di vita quaſi per via naturale; non che voglia, che queſti habiti non ſi acquiſtino ſi come gli altri, mediante

l'aiuto estrinseco dell'imparare, ma per dinotare, che dall'ordinaria conuersatione ciuile si vengono ad imprimere in processo di tẽpo ne gli huomini capaci di ragione; benche piu eccellentemente in vno, che in vn'altro; Et questo, a differenza delle scienze, & della sapienza, & degl'altri habiti intellettiui, i quali non s'acquistano se non da quelli, che con certo particolare studio, come piu attenti a vna cosa che all'altre, danno particolar opera a queste professioni.

Annotatione seconda, per confirmare con l'autorita di Platone, di quanta importanza sia alleuar bene i giouani da primi anni. Cap. II.

cap. 3 *διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, cioè, pero bisogna assuefar, a certo modo, di subito da fanciulletti.*



QVANTO importi la buona educatione de figlioli, ne rende Platone larga testimonianza in molti luoghi; e tra gli altri nel secondo libro della Republica; oue dice il principio essere importantissimo, cominciandosi ad imprimere nell'animo de fanciulli, quello, che poi ha da rimaner per sempre. Et nel quarto della Republica, molto importa auezzar i fanciulli a giochi honesti, & moderati. Et nel settimo delle leggi, i primi anni dell'educatione sono di grandissimo momento per tutto il resto della vita.

Annotatione terza circa la diuision del bene fatta in tre modi, vtile, giocondo, & honesto. Cap. III.

cap. 3 *τριῶν γὰρ ὄντων, cioè, perche essendo di tre sorte.*



TVtto quello, che l'huomo puo desiderare, o seguir come bene, è qui compreso sotto queste tre voci, vtile, giocondo, & bello, che tanto vale come dire honesto. Vtile è quello, che gioua come mezo per farci conseguire il bello, & il giocondo; come saria hauer gran copia di danari per essequire le belle imprese. Il bello, & l'honesto non è altro, che l'istesso bene assoluto, proprio obietto dell'animo ben regolato; come il sapere, o altra opera virtuosa buona, & desiderabile per se stessa, & non per altro fine. Il giocondo poi è quel bene, in cui riposa il desiderio nostro dopo adempito ogni altro nostro disegno. Et essendo il diletto conforme all'ordine della retta ragione, egli sara sempre vero pascolo della nostra felicita.

Trouasi

Trouasi questa medesima diuisione de beni nell'ottauo dell'Ethica; doue si pigliano l'utile, il diletteuole, & l'honesto per tre oggetti differenti, da quali si formano tre spetie di amicitia.

Annotatione quarta, per rimouerene detti di Aristotile l'apparente contradittione circa il paragone del contrasto dell'ira, & della volupta. Cap. IIII.

ὅτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι, ἢ θυμῷ. cioè, in oltre è piu difficile il repugnare alla volupta, che all'ira. cap. 3



PArlando in questo loco Aristotile della forza della volupta, dice, ch'ella ha tanto potere sopra di noi, che piu difficilmente a lei si resiste, di quello che si faccia all'ira. Et questo contra l'opinione di Heraclito; il quale reputo sopra tutte l'altre cose difficilissimo il contrasto dell'ira; si come di lui piu chiaramente testifica Aristotile nel quinto libro della Politica, & nel secondo libro ad Eudemo, doue dice. Pare, che Heraclito riguardando alla forza dell'ira, dica, esser cosa molesta il prohibirla, conciosia che, si permuti con la vita; volendo inferire Heraclito, che l'huomo, per isfogar l'iracondia sua, non cura di metterfi al rischio di perdere la vita: onde pare che sia contradittione nel parlare di Aristotile, per hauer detto nel settimo libro dell'Ethica (oue proua, che l'incontinenza dell'ira è piu degna di scusa, di quello che sia l'incontinenza della volupta) che l'ira è passione piu naturale della volupta, & per conseguente piu atta, & piu potente ad occupare l'animo dell'huomo; da che pare, che'l contrasto dell'ira si debba reputare piu difficile di quello della volupta. Togliesi questa contradittione in questo modo: perche, diciamo in duo modi potersi paragonare la forza dell'ira con quella della volupta; cioe, o secondo vn'atto solo, ouero secondo l'uniuersale dominio dell'una & l'altra; perche, considerandosi nel primo modo, diciamo, che la forza dell'ira è maggiore di quella della volupta, comparandosi vn'atto, & vn'assalto solo dell'ira ad vn'atto, & assalto solo della volupta: perche l'impeto dell'iracondia, senza dubbio, è piu vehemente di quello della volupta, massimamente in coloro, che vi sono inclinati da natura: da che ne deriua, secondo questa tal consideratione, che l'incontinenza dell'ira sia men graue peccato dell'incontinẽza della volupta, si come ha determinato Aristotile nel predetto luogo del settimo dell'Ethica. Ma hauendosi poi riguardo all'uniuersale dominio d'ambedue queste passioni, & per la frequenza degli assalti loro, & per il continuo corso della vita nostra, & per la generale complessione huma-

na, si douera dire, che per tutti questi rispetti la forza della volupta sia piu potēte di quella dell'ira; essendo che, dal principio in fino al fin della vita, noi siamo di continuo intorniati da infinite sorti di piaceri, a quali tutti insieme raccolti è assai piu difficile repugnare, che a i pochi, & rari assalti, che ci sopraueng ono dalla passione dell'ira; & massimamente per essere la volupta cosa tanto diletteuole, che non è marauiglia, s'ella è seguita dalla maggior parte de gli huomini. La onde, per contrario, l'iracondia è cosi piena di veleno, che ragioneuolmente douerebbe essere fuggita da ciascuno.

Annotatione quinta, doue si scopre, come alla virtu conuenga obietto potentissimo. Cap. V.

cap 3. ἀεὶ δὲ περὶ τὸ χαλεπώτερον, *cioè, ma sempre circa il piu difficile.*



Dice qua Aristotile, che la virtu (come ancho auiene dell'arte) è sempre intēta principalmēte alle cose piu difficili, come quelle, nelle quali consiste il bello, & il migliore. Sopra che è da notare, che delle cose minime non conuiene tener conto, o formar regola di loro, douendo la virtu occuparsi intorno a oggetti di grand'importanza; il che è molto ragioneuole, non dinotando (come si dichiara nel settimo libro della Fisica) la virtu altro, che perfettione di qualunque potenza; la qual poi, per quello che si troua scritto nel primo del Cielo, s'ha da misurare secondo l'ultimo grado del suo valore. Onde diciamo, che il valore delle virtu intellettiue consiste principalmente nel ritrouar il mezo cōueniente alla verita di quelle cose, nelle quali sono molte difficulta, & grande varieta d'opinioni atte ad oscurare la chiarezza del vero. Parimente le virtu morali, accio degne sieno del nome di virtu, hanno da essercitar i lor valore intorno alle passioni potentissime dell'ira, della paura, dell'ardire, delle volupta carnali, & altri desiderij humani, i quali sieno vehementi, & molto atti a far contrasto alla ragione; & similmente circa attioni difficili & faticose, le quali sieno abhorrite dalla naturale inclinatione de sensi. Per che, douendo naturalmente l'appetito sensitiuo star soggetto al dominio della buona ragione, conuiene, che per farla preuaricare, s'opponga a lei con oggetti potentissimi, & con passioni difficilissime da superare.

Anno-

Annotatione sesta, nella quale si mostra, contra l'opinion d'alcuni, l'odio andar insieme con l'ira sotto la ragione della potenza irascibile, & esser ancho appoggiato insieme con l'amore al medesimo subietto della parte corporea animale. Cap. VI.

Μῖσος, cioè, l'odio. cap. 5



Alcuni ripongono l'odio nella parte dell'anima concupiscibile insieme con l'amore; & della loro opinione non appare maggior fondamento, che una autorita d'Aristotile nel secondo libro della Topica al luogo uigesimo primo; doue, per prouare che una cosa sia accidēte d'un'altra, si dà questa regola; che si uegga, se quello, che si pone per accidente, ha contrario alcuno; perche hauendone, conuiene ch'el soggetto dell'accidente sia ancho capace dell'altro contrario, benche non in vn medesimo tempo; & questo, per essere dalla natura destinati i contrari a trouarsi quando l'uno, & quando l'altro nell'istesso soggetto; altrimenti non si verificando quella regola, s'hauera argomento probabile, che non sia accidente quello, che si pone per accidente di qual si uoglia cosa. Sopra che Aristotile da l'essempio dell'ira, & dell'odio con dire; che, uolendo alcuno mettere l'odio per accidente dell'ira, conuiene che si uerifichi, che si come l'ira è nell'irascibile, cosi ancho ui si troui l'odio, & conseguentemente l'amore, che è suo contrario; ma se l'amore non si trouasse nell'irascibile, ma nella concupiscibile, non si hauerebbe ancho a mettere l'odio accidente dell'ira. Et questo è quel tanto, che nel predetto luogo della Topica Aristotile ha detto dell'ira & dell'odio; da che alcuni hanno didutto, che l'odio sia nella parte concupiscibile insieme con l'amore; non che questo dica Aristotile espressamente, ma diducendolo essi, come se in questo modo argomentassero. L'odio, per l'essempio dato da Aristotile, non puo essere nella parte irascibile dell'anima, dunque sara nella concupiscibile, doue anchora se ne sta l'amore suo contrario, per appoggiarsi sempre li contrari ad uno istesso sogetto. Ma contra questo parere, oltre che Aristotile non dica quello, che costoro dalle sue parole hanno uoluto didurre, diciamo appresso, come nō cōuiene da quello, che sia detto per modo di essempio, trar certo argomento della natura delle cose: Et piu tosto (per esser costume di Aristotile, quando gli occorre parlar di alcuna cosa incidentemente, & non di sua principale intentione di seguire in quella l'opinione de gl'antichi come famosa ne suoi tempi) è da presupporre, che nell'allegato luogo della Topica, nellaquale si tratta in generale

rale delle probabili argomentationi, egli segua in parlare della potenza irascibile, & concupiscibile l'opinione di coloro, i quali metteuano le potenze dell'anima nostra in diuerse, & separate parti del nostro corpo; collocando l'irascibile nel cuore, la concupiscibile nel fegato, & la ragioneuole nel ceruello; da quali senza dubbio si sarebbe tenuto per grande inconueniente, che l'amore si ponesse nella parte irascibile, essendo egli nella cõcupiscibile, laquale è disgiunta di luogo dall'irascibile secondo la loro positione; & contra questi tali andrebbe l'inconueniente didutto dal predetto luogo della Topica. Ma noi, seguendo la propria dottrina di Aristotile insegnata ne libri dell'anima, doue si conclude le potenze dell'anima essere tutte insieme, & non disgiungersi per conto di loco, ma sol per ragione d'intelletto, con cui separiamo la uirtu d'una potenza dall'altre, nõ haueremo per inconueniente di confessare, che tutte le passioni, cosi dell'irascibile, come della concupiscibile, s'appoggino ad un'istesso soggetto; per ragion del quale si possa dire, che l'ira, l'odio, la paura, & tutte l'altre passioni appropriate all'irascibile sieno ancho nella cõcupiscibile: & che all'incontro, l'amore, la gratia insieme con l'altre passioni proprie della cõcupiscibile sieno parimente, nell'irascibile; si come anchora, queste due contrarie potenze appetitiue uanno insieme cõgiunte, in un medesimo subietto, in cui s'appoggia la commune potenza appetitiua sensitiua. Diche, oltre a quello, che ne puo esser didutto in confirmatione da molti luoghi della dottrina dell'anima, ampia fede anchora ne puo fare una assai notabile autorita di Aristotile nel settimo libro della Politica; oue, trattando degli huomini atti al gouerno d'altri, dice, che oltra l'hauer buon discorso, uogliono ancho essere θυμοειδεῖς τὴν φύσιν, cioè di natura accensibile alla colera, & animosa, per poter essere, & aspri, & amoreuoli uerso di chi conuiene; soggiungendo che il θυμὸς tolto per l'animosita, la qual procede dalla copia delli spiriti uiuaci; ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικὸν; cioè, è quello ch'è produttiuo dell'amoreuolezza; ilche come sia, dichiara appresso dicẽdo: αὕτη γὰρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ᾗ φιλοῦμεν: cioè, perche è l'istessa potẽza, per mezo dellaquale noi amiamo; a che si deue soggiũgere (p essere il θυμὸς uoce appropriata all'irascibile) & per la quale ci accẽdiamo in ira, sdegno, & odio, che sono passioni contrarie a quella d'amore; onde ancho, per essere un principio commune, dal qual deriuano queste differenti passioni; pero, dice Aristotile nel preallegato luogo, accadere, che noi maggiormente ci scorucciamo contra gli amici, & domestici nostri, essendo da loro sprezzati, & oltreggiati, che contra li stranieri; riuscendo sempre piu graue l'odio, doue prima si trouo maggiore amore. Da che si raccoglie, l'irascibile, & la concupiscibile essere potenze insieme congiunte sotto la cõmune, & general potenza appetitiua sensitiua, laqual risiede nel subietto

delli

delli medeſimi ſpiriti vitali, & animali: Di modo che noi habbiamo a dire, che nell'iſteſſo luogo delle parti animali (ben pero ſecondo diuerſa, & uaria alteratione della parte corporea) hora ſorge l'appetito concupiſcibile, hora l'iraſcibile; ſecondo che dalla potenza, & uirtu ſenſitiua, alla quale tocca l'offitio di giudicar le coſe contrarie (eſſendo l'appetito per ſua natura incapace di cognitione) ſono compreſi gli oggetti rappreſentati all'animale: perche, rappreſentandoſi al giudicio del ſenſo alcuna coſa per buona, & diletteuole, diciamo in tal caſo eccitarſi in noi la uirtu della potenza concupiſcibile, dalla quale ſiamo moſsi a ſeguire l'oggetto rappreſentatoci per buono; da che deriuano in noi conſeguentemente paſsioni appropriate a queſto tale appetito; ſi come all'incontro quella coſa, che s'appreſenta al giudicio del ſenſo per cattiua, & diſpiaceuole, eccita la uirtu dell'appetito iraſcibile, che ci induce ad abhorrire, & fuggire le coſe diſpiaceuoli, da che parimente deriuano paſsioni dipendenti da queſto tale appetito. Ma ſi come queſte due potenze dell'anima, cioè la concupiſcibile, & l'iraſcibile ſono inſieme congiunte di loco, riſpetto al ſoggetto, in cui s'appoggiano; coſi uengono poi ad eſſere differenti fra loro di forma, & di definitione: perche la concupiſcibile altro nō ſignifica (come pur dichiara Ariſtotile nel ſecondo libro dell'anima) che appetito di quello che piace; & l'iraſcibile non è altro, che abominatione di quello che diſpiace: onde conſeguentemente le paſsioni appropriate all'uno, & l'altro di queſti appetiti, ſaranno inſieme differenti di definitione. Per il che, applicādo queſto diſcorſo al noſtro propoſito, diciamo, che cōuenēdo alla paſsion d'amore la proprieta dell'appetito cōcupiſcibile; conciosia che in amare, l'huomo inclini a coſa che gli piace; & per cōtrario cōſiſtēdo l'odio in abhorrire quello che diſpiace, il che è proprio dell'appetito iraſcibile; pero ne ſegue, che ſi debba collocar l'amore ſotto la ragione, & forma della potenza concupiſcibile, & l'odio ſotto quella dell'iraſcibile. A che s'accorda anchora la chioſa di ſanto Girolamo in ſan Matteo al capo decimoterzo. Simile regnū cœlorū fermēto &c. doue è ſcritto. In ratione poſsideamus prudentiā, in iraſcibili odium uitiorū, in concupiſcibili deſiderium uirtutum: Pero l'ira, & l'odio ſi ridurranno ſotto la ragione della potenza iraſcibile, dalla qual parimente ſcaturiſcono; eſſendo chiaro, che per la paſsione dell'ira noi abhorriamo le coſe diſpiaceuoli, come etiamdio facciamo per cagione dell'odio: eſſendoſi poi appropriato il nome dell'iraſcibile all'ira, anzi dall'ira deriuato l'iraſcibile; coſi per eſſere paſsione piu nota, & piu apparente dell'odio, ilquale ſuol ſtare molto piu naſcoſto; come anchora per includerſi l'ira, come paſsione piu uniuerſale, nell'odio a guiſa di genere nella ſua ſpetie; benche ſieno ancho differenti inſieme di ſpetie per altra conſideratione, ſi come per autorita

d'Ariſto-

d'Aristotile si puo dimostrare. Et prima, che l'ira sia passione piu generale dell'odio, raccoglier si puo dal quinto libro della Politica in quella parte, doue si toccano i modi, & le cagioni, per le quali le tirannidi uanno in rouina: perche, fra queste numerando Aristotile l'odio & l'ira, dice queste parole: μόριον δὲ τι του μίσους, καὶ τὴν ὀργὴν δεῖ τιθέναι: cioè, & una parte dell'odio conuien presupponere, che sia l'ira: Onde nominando Aristotile l'ira per parte dell'odio, chiaramente ci da ad intendere, che l'ira concorra nella constitutione, & generatione dell'odio; & questo, per essere l'ira il fondamento, & il principio dell'abominare, & abhorrire le cose non grate, ma dispiaceuoli; ilche ancho si troua nell'odio, ma in maniera piu stabile, & piu radicata, essendo egli a guisa d'ira inuecchiata; onde ancho dice nel predetto luogo, che nell'ira non ha loco la ragione, si come nell'odio; ilquale, per questi rispetti hauendo in se piu dell'atto di quello, che si troua nell'ira, uiene ad essere come spetie di lei; poiche secondo la dottrina di Porfirio, conforme a quella di Aristotile, la spetie è sempre piu in atto, & il genere piu si diffonde nella potenza. Ma che poi ancho l'ira, & l'odio sieno presupposte passioni da Aristotile insieme differenti di spetie, si comprende manifestamente dalle molte differenze, che mette fra loro nel secondo libro della Rettorica nel ragionamēto, che fa delle passioni humane, fra l'altre, numerando queste: che l'ira sorge sempre nell'huomo per causa di particolar interesse; & ua sempre contra di persona particolare, come contra di Pietro, o di Giouanni; & non è senza afflittione di chi si scoruccia, si come il medesimo è intento alla uendetta, per indurre, & far sentire afflittione al suo auersario; & è finalmente l'ira atta a mancare, & a risoluersi col beneficio del tēpo: la onde l'odio puo essere in noi, & per il proprio interesse, & per quello d'altri, & cosi contra di persona particolare, come ancho in generale, com'è portar odio al ladrone, sia chi esser si uoglia; & in oltre per l'odio si uuole la destruttione della persona da noi odiata, ne si rimette per qual si uoglia aiuto di tēpo. Ne deue parere strano ad alcuno, che una istessa cosa, sotto una medesima uoce, hora si apprenda come genere d'un'altra, & hora come differente di spetie dalla medesima; poi che a questo ci astringe la pouerta, che habbiamo delle parole, le quali si trouano in molto minor numero delle cose, si come ne libri intitolati, li Sofistici Elenchi, si dichiara. Et di cio habbiamo fra gl'altri un'essempio assai notabile nel libro de Predicamenti, doue sotto il genere della Qualita, si ripongono la dispositione & l'habbito come spetie insieme differenti; con tutto che ancho, per certa altra consideratione piu astratta, si possa molto ben dire, che la dispositione sia genere in comparatione dell'habito; poiche nell'habito necessariamente s'include tutto quello, che si troua nella dispositione; essendo mestiero, che

tutti

tutti quelli, i quali haueranno acquistato l'habito di alcuna cosa, sieno prima passati per la via della dispositione; essendo poi aggiunto all'habito vn certo essere piu perfetto, piu stabile, & piu radicato, di cui e priua la dispositione: Et è a punto vna simile corrispondenza tra l'odio & l'ira, essendo l'ira cosa piu generale, per contenere in se il principio dell'abhorrire, il qual ancho s'include nell'odio; ma con aggiunta di radice piu alta, & piu stabile di quello che sia nell'ira.

Annotatione settima, in auertimento del desiderio detto da greci πόθος, come sia una uoce generale, che serue a isprimere uarie passioni, alle quali non è posto proprio nome. Cap. VII.

πόθος, cioè desiderio. cap.6



NEL numero delle passioni humane, Aristotile ripone anchora il πόθος, che vuol dire desiderio, nome generale per significar quelle passioni del genere concupiscibile, o irascibile, alle quali (si come la fame, la sete, & l'ira hanno i loro proprij nomi) non è posto particolar nome; come è il desiderio di robba, di honore, o altre cose simili, che sono obietti appropriati a diuerse virtu. Il che è molto bene d'auertire per la resolutione di alcune difficulta, le quali poi si faranno.

Annotatione ottaua, per dichiaratione de gradi, i quali hanno luogo nell'attioni & passioni humane. Cap. VIII.

ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ, καὶ διαιρετῷ, cioè, in ogni continuo & diuisibile. cap.7



DA sapere, si come nota qui Aristotile, che circa le passioni & attioni nostre si troua vna certa quantita di gradi, per li quali si fa la diuisione dell'eccesso, & del difetto, & della equalita: Si come circa la paura, alcuno ui si puo trouare tanto inclinato, che trapassi ogni termine di mediocrita; & vn'altro puo si poco temere le cose, che meritano di essere temute, che verra a mancare di quella ragioneuole misura, la quale in tal fatto conuenirebbe; & altri poi si trouaranno cosi buoni osseruatori della mediocrita, che ne piu ne meno temeranno di quello che la virtu ricerca. Et l'istesso sara di tutte l'altre passioni, & attioni humane, le quali si rendono diuisibili secondo il numero de gradi, ne quali si possono ritrouare gl'huomini:

& questo, per essere diuisibile non solo la quantita continua, ma ancho la disunita, si come è chiaro presso di Aristotile.

Annotatione nona, per esplicare il modo della mediocrita, la qual possa essere nelle uirtu intellettiue. Cap. IX.

περὶ δὲ δικαιοσύνης. cioè, ma della giustitia.

cap. 7



DICE qui Aristotile di volere poi al suo luogo trattare della mediocrita, che si troua nella virtu della giustitia; il che fa nel quinto libro dell'Ethica, con dimostrare, che il mezo della giustitia è differente da quello dell'altre virtu morali, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν λογικῶν ἀρετῶν, cioè, similmente si trattera al suo luogo delle virtu intellettiue, & questo nel sesto libro; ma non pero in modo tale, che Aristotile determini di loro alcuna mediocrita; solamente dicendo della prudenza, che è quella virtu, di cui è offitio di trouare la mediocrita conueniente a tutte le virtu morali. Alcuni pero vogliono, che ancho delle virtu intellettiue sia mediocrita, la quale dicono consistere in apprendere il vero, con saper quello che è, essere; & quello che non è, non essere; di che pongono poi per estremo peccante in eccesso, lo affermare essere quello che non è; & per l'altro estremo peccante in difetto il negare, che non sia quello che è.

Dubbio primo, nel qual si risolue, come l'uso sia il principal fondamento delle uirtu morali. Cap. X.



HAVENDO detto Aristotile nel principio di questo secondo libro dell'Ethica, che le virtu morali, s'acquistano mediante l'uso, pare che in contrario si possa dubitare; auenga che, si come egli medesimo testifica verso il fine del decimo libro dell'Ethica, l'huomo possa farsi buono in tre maniere; cioe, per uia di dottrina, per vso, & per natura; il che ancho si troua scritto nel settimo della Politica, doue si parla del modo di formare il buon cittadino, benche quiui si pigli la ragione in luogo della dottrina, il che è pero il medesimo. A questa difficulta si risponde con dire prima, che gl'huomini buoni per natura sono pochi, & questi non possono essere perfettamente buoni, se non si aggiunge loro la prudenza, & per conseguente l'isperienza, & vn lungo vso delle cose hamane, si come si dichiara nel sesto dell'Ethica. Quanto a quelli poi, che diuengon buoni per dottrina, è da sapere, qualmente Aristotile nel decimo dell'Ethica nel

luogo

luogo allegato, dimostra come la dottrina non è bastante sola, per render l'huomo buono; ma si ricerca appresso l'uso delle belle attioni: onde resta, che il vero, & principal fondamento delle virtu morali, in ogni modo sia posto nell'uso del viuer di ciascuno.

Dubbio secondo, come dalle operationi antecedenti si generano in noi gli habiti de costumi. *Cap. XI.*



N'altro dubbio nasce circa quello, che ha detto Aristotile intorno a gli habiti morali, che si generano da quelle operationi, nelle quali l'huomo s'auezza: Perche pare fuori d'ogni ragione, che la virtu cosa tanto perfetta, nasca da imperfette operationi, le quali precedano a gli habiti nostri, vedendo noi che tante altre cose naturali hanno il lor nascimento da cose perfette; si come l'huomo dall'huomo, & il cane dal cane si produce. A che rispondendo diciamo, che ancho sono molte cose naturali, le quali riceuono l'essere da cose men perfette di loro; si come auiene di tutti gli animali, che nascono di materia putrefatta: onde nõ è da presupporre vn'istesso modo di generatione in tutte le cose. Per ilche diremo, che si come dalla goccia dell'acqua, che cade piu & piu volte sopra il sasso, in virtu dell'antecedente dispositione fatta dalla frequentata goccia, finalmente si fa la caua nel sasso; così parimente dalle molte operationi nostre si producono in noi gli habiti delle virtu, con aggiungersi quiui pero l'opera della retta ragione, con il cui mezo, & aiuto si vanno tuttauia piu limando, & affinando gli atti nostri. Ma alcuno potria ricercare, sotto qual numero d'operationi si possano produrre gli habiti delli costumi nostri: A questo diciamo, che si come nell'ordine della natura ogni cosa è determinata; così anchora ha da essere il medesimo nella generatione de gli habiti nostri; li quali per prodursi in noi, non infinito, ma determinato numero d'operationi si ricerca. Ma qual numero a punto debba esser questo, non puo essere a noi palese; massimamente per la varia dispositione, che si troua ne gli huomini, in alcuni migliore, & in altri peggiore. Questo ben possiamo affermare; che vno, il quale sia inclinato al mal fare, hauera di bisogno, per diuentar buono, d'essercitarsi nelle buone operationi molto piu di quello, che non fara mestiero a vn'altro, il qual sia ben disposto nella via delle virtu. Appresso diciamo, che con il mezo d'una sola operatione non si produrra mai habito alcuno di costume, si come non fu mai pietra, la qual si rendesse caua per vna sola gocciola d'acqua, che la percotesse. Pero resta dire, che da molte operationi piu & piu volte replicate, le quali vogliono hauere il concorso dell'intrinseco nostro consenso, si

formaranno gl' habiti delle virtu morali. Et questo si è discorso secondo l'ordinaria via di natura; come che poi a noi Christiani sia manifesto, qualmente la prouidenza diuina, con modi ch'auãzano di gran lunga la capacita nostra, è solita talhor di risuegliar i cuori humani in tal maniera, & di commouergli con tanta gran vehemenza, che alcuni dal stato di grandissimi peccatori, si sono conuertiti in vn momento ad vna innocente & santa vita: Et questo con rinouare l'anima loro di vno spirito nouo & santo, infondendogli oltre le virtu theologali, che sono fede, speranza, & charità, le virtu morali anchora di qualita tanto piu rara, & piu diuina sopra il modo, nel quale si possano acquistare per via naturale, quãto piu li principii, & le dispositioni de doni, che procedono da spetiale influsso della gratia diuina, auanzano, senza paragone, di grandezza, & di valore li principij, & le dispositioni naturali, mediante le quali s'acquistano parimẽte le uirtu de costumi naturali. Similmẽte si è compiaciuta alle uolte quella onnipotente, & diuina uirtu di curare le infirmita del corpo in un'istante, & senza interponimento d'opra naturale, hora da se stessa, hora con il mezo de suoi ueri fedeli, & cari amici.

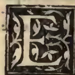
Dubbio terzo, in qual modo le uirtu morali sieno fondate nelli piaceri, & dispiaceri. Cap. X I I.

SI dubita anchora, come sia vero, che, si come dice Aristotile in questo secondo libro dell'Ethica, tutte le uirtu morali sieno fondate ne i piaceri, & dispiaceri; essendo chè questi sieno il proprio obietto della uirtu della temperanza; Si risponde, auertendo prima, che il piacere si piglia secondo lo spirito, & ancho secondo il corpo, come si dichiara nel settimo, & nel decimo libro dell'Ethica: poi, quanto sia per rispetto della uirtu della temperanza, diciamo, che semplicemente il piacere, & il dispiacere non è il suo proprio oggetto, ma il mangiare, il bere, & l'uso del coito, da quali ben è uero, che poi deriua certo proprio piacere, o dispiacere, il qual ha molto del corporale: Ma non pero si toglie, che parimente dall'attioni giuste, da gli atti liberali, da i mansueti, & cosi da tutte l'altre attioni uirtuose non prouenga appropriato piacere, o dispiacere; il qual hauera molto dello spirituale, in comparatione delli piaceri dependenti dal cibo, o dal poto, ouero dalla venere. Et perche la maggior parte de gli huomini, insieme con gli animali irragioneuoli, corron dietro alle volupta del corpo, per hauer queste molta forza in noi, & per starci di continuo intorno; di qui è auenuto, che alla uirtu della temperanza si è in un certo modo appropriato il piacere; non per questo escludendosi da gli altri habiti

morali,

morali i loro proprij piaceri, & dispiaceri, nel modo che si è detto.

Dubbio quarto, come in questa uita terrena l'huomo non puo uiuere senza passioni. Cap. XIII.



SSENDO stata opinione delli Stoici, che le uirtu altro nõ fossero, che impassibilita, & quiete, & purgatione di qualunque affetto; pare, che di questo lor parere non douessero esser ripresi, come sono stati da Aristotile in questo secondo libro dell'Ethica; perche, non è dubbio, che quanto piu l'animo è purgato dalle passioni, non sia ancho tãto piu atto a operare uirtuosamente; & che le uirtu tanto piu non sieno per essere eccellenti nell'huomo, quanto piu in lui albergheranno libere, & sciolte da ogni molestia, laqual arrecar sogliono le passioni humane. A questo diciamo, che Aristotile nõ biasima il dire, che non sia meglio hauer l'animo, ilqual predomini alle passioni, che hauerlo soggetto alle medesime: & non nega egli, che non sia gran uirtu il saper comandare alle passioni, & farle stare sotto al dominio della retta ragione, & che non sia uitio il lasciar gli appetiti in preda de gli affetti; anzi questa è la sua uera, & propria opinione circa la uirtu, & li uitij humani. Ma uolere che l'huomo fatto di carne, & pero necessitato a ualersi de sensi, & massimamente del gusto, & del tatto, da quali principalmente dipende la conseruatione della uita, non senta qualche diletto delle cose buone, che ci giouano; & dispiacere delle cattiue, che ci offendono; questo è uno astrahere troppo l'huomo fuori della sua naturale, & propria conditione, propria di questa uita terrena. Perilche, essendo necessario, che la uita nostra, si come ciascuno può prouare in se stessò, sia intorniata da molte, & diuerse passioni, diremo (& questa ragione getta a terra l'opinione delli Stoici) che insensibile, & fuori dell'ordine naturale sia colui, ilquale in questa uita humana non sente piacere, ne dispiacere secondo la qualita delle cose buone, ò cattiue. Et si come questo è uitio d'insensibilita, cosi è poi uitio molto piu enorme quello, per il quale l'huomo si lascia fuor di modo perdere dietro alli affetti sensuali: essendo poi posta la uirtu in accommodare l'animo nel sentire, & ammettere a tempo & luogo queste passioni, in modo tale, che la ragione predomini a gli appetiti carnali, tenendogli sotto freno, che non trapassino fuori della mediocrita, ne in fuggire, ne in seguire le cose, se non in quel modo che conuiene. Se poi per la contemplatione, nella quale per bene essercitarla si ricerca un'animo purgatissimo, l'huomo possa in questa uita mortale uiuere in tutto senza passioni, nõ ne faremo per adesso altra questione; parendoci, che la preminenza assegnata da alcuni al-

la uita contemplatiua; con dire, ch'ella sia alzata sopra ogni senso di queste passioni, sia da loro proposta piu per mantenere certa opinione che hanno, che per ragion efficace, che adduchino in proua. Ma concludiamo in questa uita, nella quale uiua l'huomo in qual modo si uoglia, conuiene che uiua insieme l'anima con il corpo, non poterfi, secondo il parer di Aristotile, star senza qualche senso di questi affetti humani; i quali poi hanno piu efficacia in uno, che in un'altro, secondo la uarieta delle dispositioni naturali, & secondo la qualita de costumi di ciascuno.

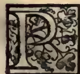
Dubbio quinto, come ogni cosa, che si genera dentro all'anima, conuien che sia, o passione, o potenza, o habito.
Cap. XIIII.



OLENDO Aristotile definire la uirtu morale, ha mandato inanzi, fra gl'altri, questo presupposito; che tre sorti di cose sono, lequali si generano dentro all'anima nostra, cioè passione, potenza, & habito: contro che pare sia luogo da dubitare; poiche non solamente queste tre sorti di cose, ma l'operationi anchora conuenienti alle uirtu morali, & l'operationi de sensi, & quelle dell'intelletto dipendono dall'anima nostra, delle quali nõ è qui fatta mentione alcuna. Diciamo per risolutione di questa difficulta, che in questi libri dell'Ethica (come nota molto bene Eustratio) è intentione d'Aristotile di parlare delle uirtu morali, le quali sono fondate nella regola del sentire moderatamente le passioni, che toccano a gl'appetiti carnali: onde ragioneuolmente i presenti discorsi s'hanno d'accommodare all'anima sensitiua, atta pero a obedire alla ragione. Pero di questa parlando, diciamo esser uero, che tutto quello, che dentro a lei si genera, non è altro che, o potenza, o passione, o habito, non essendo fuori di queste cose altro che dipenda dall'anima, eccetto poi l'operationi dell'huomo, lequali (propriamente parlando) non si puo dire, che si generino nell'anima, ma piu tosto si mandino fuore da esso huomo mediante le potenze, & le passioni, & gl'habiti gia produtti nell'anima: perche, dicendo Aristotile in questo luogo: τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα; che è tanto come dire, le cose produtte nell'anima, ci da chiaramente ad intendere, che parla di quello che si genera nell'anima, & non d'altro, che succeda dopo tal generatione. Ma è d'auertire, che se bene qui per le passioni propriamente s'intendono quelli affetti che deriuano dalla potenza irascibile, & concupiscibile dell'anima, si com'è ira, odio, timore, amore, misericordia, & altri simili, a quali segnalatamente conuiene il nome di passione per la gran forza, con la quale agitano, & alterano con modi molto palesi i corpi no-

pi nostri; si possono pero ancho accommodare ad ogni sorte d'impressione, che si fa ne sensi, in modo tale, che il caldo, che appartiene al tatto, & il sapore proprio oggetto del gusto, & l'odore uero sensibile dell'odorato, & il suono che peruiene all'udito, & finalmente il colore, che tocca al senso del uedere, producono anch'essi ne gl'organi de nostri sensi certa sorte di passioni; lequali poi per essere piu spirituali, & non tanto efficaci, ne atte a fare quella alteratione, che producono in noi gli altri affetti sopranominati, impropriamente si dimanderanno passioni, in loro comparatione. Ma (che piu) l'impressioni anchora de concetti, che si fanno nell'anima intellettiua, si possono dimandar passioni; si come Aristotile in tal modo le nomina nel libro dell'Oratione enunciatiua; & questo in conformita della dottrina da lui data dell'anima. Perilche diremo, che tutto quello, che si genera dentro all'anima, o sensitiua, ouero intellettiua, necessariamente ha da essere, o potenza, o passione, o habito, da quali poi si producono diuerse operationi: si come diremo, che dalle potenze con le quali siamo inclinati a patir queste, & quelle impressioni; & dalle passioni, che ci soprauengono per appetito di seguire, o di fuggire alcuna cosa; & da gli habiti, con che si regolano tutte le nostre passioni, procedono poi operationi di costume, o uirtuoso, oueramente uitioso. Medesimamente dall'impressioni de gl'obietti fatte ne sensi nostri, o esteriori, ouero interiori, l'huomo poi opera, o giudicando per mezo della potenza, & cognitione sensitiua le cose sensate, o essercitando l'atto della memoria, oueramente quello dell'imaginatione. Similmente dalli concetti formati nell'intelletto si producono poi con il mezo del contemplare diuerse propositioni, & uari discorsi; ilche auiene dapoi che l'intelletto si sara trasformato in ogni cosa, & riduttosi nello stato dell'habito, si come dichiara Aristotile nel terzo libro dell'Anima.

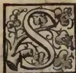
Dubbio sesto, che le uirtu morali consistono in una mediocrita, la qual è posta fra due estremi uitiosi, sotto la regola della prudenza.
Cap. XV.



ARE ancho che si possa dubitare, che la uirtu morale non sia mediocrita posta tra l'eccesso, & il difetto delle nostre attioni, & passioni, si come presuppone Aristotile: perche doue gli estremi sono indeterminati, & infiniti, non pare che di loro si possa assegnare mezo alcuno: ma circa le nostre passioni, & atti lo eccedere, & mancare sono indeterminati, & infiniti, si come per essempio, l'hauer paura, o troppo ardire si puo stendere in molti, & uari, & quasi infiniti gradi: dunque non pare, che la uirtu morale

ra le possa essere mediocrita trà l'eccesso, & il diffetto di queste passioni. Alla qual oppositione facilmēte si risponde: auertēdo, che la uirtu morale consiste in trouare quel termine, in cui stia bene il sopportare, o fare qualunque cosa; per esser mala cosa l'eccedere, & il mancare da questa misurà; essendo poi la prudenza quella, la quale porge la norma per afferrare questo giusto, & proportionato termine; ilquale, conosciuto che sia da noi, ci apre poi la strada per discernere tutti i termini ch'eccedono, o mancano da questa misura. Pero, se ben questi estremi si potessero stendere in gradi infiniti, non per questo faranno, che a noi non possa esser noto quel uero termine, nel quale consiste la uirtu; & che medesimamente tutti gli estremi peccanti in piu, o in meno, che si ci rappresentano inanzi, non sieno per essere da noi compresi per estremi; come quelli, che escon fuori del termine douuto alla da noi gia conosciuta mediocrita. Per il che la uirtu morale hauera sempre cosi circa il senso delle passioni, come circa l'uso delle nostre attioni il loco della mediocrita: la quale poi deue esser regolata dalla prudenza; non gia secondo il mezo determinato della natura, il qual è sempre il medesimo presso di tutti, come il numero senario fra dieci, & quattro; ma secondo la varia qualita delle nostre inclinationi naturali; essendo le complessioni de gl'huomini insieme molto differenti, & per cagion di sesso, & per varieta de paesi, & per la particolar complessione di ciascuno; da che si cagiona, che medesimamente le virtu morali debbano esser collocate in vna mediocrita non determinata in vn certo modo stabile, ma vario, secondo la qualita de soggetti, ne quali si ritrouano.

Dubbio settimo, come il ragionamento delle passioni humane fatto in questi libri morali, è a sufficienza, quanto importa per il presente negotio. Cap. XVI.


SI puo ancho metter in difficulta, che Aristotile habbia mancato in parlare delle passioni del'animo in questi libri morali; hauendone molto piu esquisitamente trattato nella Rettorica, con darne le definitioni, & dichiarare appresso molte loro circonstantie: il che molto piu pare che si conuenisse nel presente ragionamento delle virtu morali, le quali sono fondate nella moderatione de gl' affetti nostri. Alla qual obiettione si risponde, che a sufficienza qua si è parlato di tutte quelle passioni, che vanno sotto la norma delle virtu morali: perche non è alcuno, il quale intendendo nominar l'ira, il timore, la confidenza, & altri simili affetti, non sia per capire a bastanza quello che significhino: onde è bastato ad Aristotile sog-

ſoggiungere, che nella moderatione di queſti o quelli affetti conſiſtano le tali, & tali virtu; delle quali poi ha ragionato a pieno come di ſoggetto appropriato a queſta filoſofia morale. Nella Rettorica, eſſendo officio dell'oratore d'indurre, biſognando, gli aſcoltanti a ira, a miſericordia, a timore & ad altri affetti, era molto cõueniente, che in quella arte ſi deſſe la definitione di queſte paſsioni, & che ſi dichiaraſſero inſieme gli accidenti, che le accompagnano; per dare in queſto modo campo all'oratore di trouare il modo di mouere gli vditori, per aggirarli, & condurli nel parere di cio, ch'egli cercaſſe loro di perſuadere. Oltre che poſsiamo ancho dire; che la conſideratione delle paſsioni humane è in vn certo modo infinita: & pero ne ancho di tutte loro ſi tratta nella Rettorica; da che n'è auenuto, che la concupiſcenza detta da Greci, ἐπιθυμία, & il deſiderio detto, πόθος, ſono ſtati poſti in queſto luogo dell'Ethica fra'l numero delle noſtre paſsioni, per comprendere ſotto queſti nomi generali, applicabili a varie coſe, molte ſorti di paſsioni, alle quali non è poſto proprio nome; appropriandoſi poi la concupiſcenza alle paſsioni di quelli oggetti, che cadono ſotto a ſenſi eſteriori, & particolarmente del guſto, & del tatto; & il deſiderio alle paſsioni, che toccano a gli oggetti de ſenſi interiori accompagnati dall'imaginatione; com'è il deſiderio di robba, di honore, & altro ſimile: benche poi & la concupiſcentia, & il deſiderio ſi piglino indifferentemente per tutte quelle paſsioni, le quali dipendono in generale dall'appetito di coſa diletteuole.

Dubbio ottauo, come per riſpetto delle virtu morali a baſtanza ſi è fatta mentione dell'attioni loro; da che conſeguentemente ſi moſtra, come tutte le virtu morali ſono fondate nella moderatione di certi proprij affetti, con l'aggiunta d'attioni appropriate a ciaſcuna virtu.

Cap. XVII. & vltimo.



AVENDO Ariſtotile in queſto ſecondo libro dell'Ethica dichiarato, che l'habito delle virtu morali è quello, mediante il quale ci portiamo bene circa le paſsioni dell'animo, pero occorre dubitare, per qual cauſa non ſi ſia fatta mentione dell'attioni, nelle quali pare che conſiſta il nerbo principale delle virtu morali. Diciamo che Ariſtotile nella diuiſione delle coſe, le quali ſi generano dentro all'anima, ha voluto prima preſupponere

nell'anima la generatione di tutto quello, da che deriua poi l'operare virtuosamente;non hauendo pero lasciato di parlare dell'attioni in molti luoghi, & massimamente nella definitione della virtu, la qual si è detto essere vna mediocrita dell'attioni, & passioni nostre: il che come conuenga a tutte le virtu morali, noi scopriremo hora, discorrendo sopra ciascuna di loro. Perche primieramente la fortezza, senza alcun dubbio, presuppone l'affetto della confidenza, propria passione dell'animo generoso & spiritoso, & l'affetto insieme della paura, la qual nasce da oggetto di cosa offensiua, & preuale contra quelli, i quali mancano di spirito nella parte irascibile; i quali affetti poi regolati da retta ragione inducono l'huomo, a tolerare a tempo & luogo i pericoli, & le ferite, & la istessa morte; & per conseguente a prender l'arme, & a combattere per amore della patria, o per altro honorato rispetto. Nella temperanza concorre parimente l'affetto della concupiscenza carnale, il quale moderato dalla ragione, è causa, che l'huomo toleri quietamente il mancamento delli piaceri corporali, & che procuri l'uso del mangiare, & del bere, & vsi, o si astenga dal coito in modo conueneuole. Nella liberalita poi è presente il desiderio di robba, & di gratificar molti; il qual desiderio regolato dalla buona ragione, moue l'huomo ad usare atti degni di cortesia, & a pigliare insieme qualche cura delle sue faculta, per poter essere tanto piu liberale verso molti. Nella magnificenza similmente concorre desiderio di molta robba, & di far spese di grande importanza; il qual desiderio moderato dalla retta ragione, cagiona atti degni di huomo splendido & magnifico. Nella magnanimita si fa poi inanzi il desiderio di supremo honore, & l'abominatione d'infamia; i quali affetti regolati dalla ragione inducono l'huomo ad astenersi dalle cose indegne, & a far quelle, che lo rendono degno di soprano honore. Nella virtu fondata in mezano honore parimente ha luogo il desiderio d'honore; il qual registrato dalla norma della ragione, fa che l'huomo operi atti conuenienti al merito di condegno honore. Nella mansuetudine anchora interuiene la passione dell'ira; la quale moderata dalla retta ragione è causa, che l'huomo toleri, & operi quello, che stia bene cosi nel parlare, come in altri affari; onde da vna parte cerca di non la rompere con altri, & dall'altra non lascia, essendo stimulato da giusta colera, di far quello che conuēga per difesa di se stesso, ouero de gli amici, & della patria. Nella virtu poi, che rende l'huomo veritiero, concorre hora il desiderio di boria per magnificar se stesso, hora quello di occultare il suo valore per poter meglio ingannare altrui; onde regolati questi affetti dalla ragione, inducono poscia l'huomo ad esser moderato in parlar di se stesso, & in conseruare il decoro, che conuiene alla verita. Finalmente, nella virtu della piaceuolezza si fa inanzi

il

il desiderio d'adulare, o di esser placido per ottenere la gratia d'altri, ouero il contrario affetto di durezza; nelli quali affetti, essendo l'huomo regolato dalla retta ragione, si risolue a viuere alla libera, & pratticare con ciascuno a guisa d'amico, senza lasciar di lodar le cose degne di lode, o di biasmar quelle, che meritan d'essere biasimate. Della giustitia poi si dira vn'altra volta. Et per hora si conclude, come in tutte le virtu morali concorre sempre qualche affetto, sotto la cui regola prescritta dalla retta ragione, si producono poi belle attioni, & si tolerano francamente le cose graui.



ANNOTATIONI, ET DUBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL TERZO LIBRO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, nella quale esplicandosi la natura dello spontaneo si uiene insieme a far palese quello, che sia il libero arbitrio humano. *Cap. I.*

cap.1 *τὸ ἑκούσιον cioè, lo spontaneo.*



QVESTA voce Greca detta da latini, spontaneum, si deue parimente dire nella nostra lingua spontaneo, & non volontario, si come alcuni hanno tradutto: Perche, non essendo altro lo spontaneo, che appetito, il qual, mediante la scorta di certa cognitione, induce quello, in che si troua, a mouersi a suo piacere verso gli oggetti, ch'appetisce; pero egli potra essere non solamente negli huomini, ma ne bruti animali anchora; come quelli, i quali hanno in se principio di mouersi a lor posta verso del cibo, o altra cosa, che appetiscano: onde queste tali operationi de gli animali conuenientemente si dimanderanno spontanee, & non gia volontarie; mancando gli animali della virtu intellettiua, & per conseguente della volonta, la qual va sempre congiunta con l'intelletto. Perilche è da sapere, che tutto quello, che l'huomo, o l'animale opera di suo consentimento, è spontaneo; il che poi come genere puo esser di tre sorti: Perche ouerammente egli sara secondo la cognitione intellettiua, & si dimandera spontaneo volontario; ouero, essendo secondo la cognitione del senso, potra essere parte dipendente dall'appetito irascibile, & si dira spontaneo irascibile; & parte dall'appetito concupiscibile, & sara spontaneo concupiscibile. Sopra che, a maggior intelligenza, è d'auertire, come lo spontaneo è vna tal faculta dell'animale, la quale non puo essere sforzata da violenza alcuna, quanto all'atto intrinseco della inclinatione dell'appetito; se ben poi, quanto all'atto estrinseco dell'operare, puo riceuere impedimento: Perche qual violenza operara gia mai, che l'animale non appetisca quello, che

che a lui piace? o sia cibo, o altro? con tutto che poi nell'essequire, & congiungersi con l'oggetto desiderato, possa essere impedito; cioè, quando vna tal resistenza se gli opponga, che lo vieti d'accostarsi a quello, che desidera; auenēdo a gli animali in questo fatto quasi l'istesso, che si scorge anchora ne gli elementi, & nell'altre cose inanimate, com'è la pietra: perche, si come la pietra da niuna possanza puo essere forzata di lasciare la sua natural inclinatione, che ha d'andare verso il centro della terra (verso doue ella pero si moue, nō per potenza attiua che habbia in se di mouersi a sua posta da luogo a luogo, come fanno gli animali, ma solo in virtu di certo principio passiuo in lei impresso dalla sua prima generatione) & essendo spogliata di questa naturale inclinatione, si spogliarebbe insieme della propria natura di esser pietra, & poscia nell'essecutione dell'andare verso il centro della terra puo essere impedita; cosi gli animali, mentre che in loro l'appetito inclina a qualche cosa (che nō pero sempre verso vn medesimo oggetto, ma a tempo hora in questo, & hora in quello inclinano secōdo i loro bisogni, essendo cosi in questo, come anchora ī quello, che pur hora si è detto, differenti dalla naturale inclinatione de gli elementi, & dell'altre cose poste sotto il loro predominio, le quali sempre inclinano verso vn'istesso determinato fine) di nō hauere vna tale inclinatione, non possono esser sforzati da violenza alcuna; se bene poi ne gli atti dell'essequire i proprij desiderij possono esser impediti, & vietati. Ma questa faculta dello spontaneo, se bene, (come si è gia detto) ha luogo ne gli huomini, & nelle bestie, è pero da sapere, che negli huomini, per rispetto della volonta congiunta alla diuina ragione, è senza comparatione assai piu libera, & franca di quello, che si troui ne gli animali irragioneuoli; li quali, gouernandosi solo con il timone del senso, & attendendo alle cose singolari, che loro s'appresentano, seguono senza alcun ritegno l'oggetto presente, purche conferisca al loro appetito, infino che ne sono fatti satolli; talche per questo repentino loro accostarsi verso l'oggetto desiderato, si puo dire, che in vn certo modo sieno tirati da quelle cose, alle quali inclinano, senza saper far distintione de fini, quali debbano o seguire, o lasciare; la onde dell'huomo, per esser egli capace di ragione, mediante la qual comprede lo vniuersale delle cose, & puo ordinare le sue operationi verso fini determinati; non si puo dire, che venga tirato da gli oggetti suoi particolari: perche, sè bene al senso sodisfacesse qualche cosa, egli pero da questa si puo discostare; quādo la ragione (con la quale in se stesso raccoglendosi, raccoglie insieme, & ferma il suo inclinante appetito sensitiuo) il contrario gli persuade, si come puo fare. Et di qua ha luogo il libero arbitrio humano, il quale altro non è, che vna faculta di poter eleggere diuersi mezi, per li quali si puo arriuar al desiato fine: il quale, se fia

l'ultimo,

l'ultimo, cioè l'istessa felicita, non puo non essere desiderato da ciascuno, per esser l'huomo produtto da Iddio con la uolonta inclinãte alla sua beatitudine, uerso la quale (si come diuinissimamẽte insegna san Tomaso nelle sue opere theologali) la uolonta humana è determinata in modo tale, che non puo in questo fatto essere dubbiosa; si come poi nello eleggere i mezi, l'huomo puo essere molto uario, & in se stesso diuerso: perche, caminando per li mezi, & per la retta uia della uirtu, peruenira nel porto trãquillo della felicita, in cui l'huomo riposa nel modo che conuiene alla sua propria, & real natura: si come, all'incontro, chiunque s'inuolge fra i storti calli de uitij (quali da principio, sotto ombra di bene apparente, inescano l'huomo, che come mal affetto, & male habituato, non gia come uero huomo, adherisce alle false lusinghe del senso) in fine è condutto a traboccare nel profondo baratro dell'istessa miseria.

Annotatione seconda, in dichiaratione delle particolar conditioni, che si ricercano per render gli atti nostri degni, o di laude, o di biasimo, & insieme trattasi delle circostantie. Cap. II.

cap.1 οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια. *cioè, perche non gia l'ignoranza congiunta con l'elettione.*



Dice qua Aristotile, che l'ignoranza congiunta cõ l'elettione, detta ignorãza uniuersale, non ci esclude dallo spontaneo, anzi ce ne aggraua cõ renderci colpeuoli de gli errori, che cõmettiamo: pche, quãtũque in un certo modo, si possa dimãdare ignorãte quello, ilquale dispprezzãdo le leggi del buono, & del bello, apprezzi il male in luogo del bene, per deuiare in questo dalla retta strada: nondimeno per hauer uoluto adherire all'appetito irragioneuole, a cui potea da principio far resistenza, egli sia colpeuole di tutto quel male, che fa, come uolontario & maligno operatore; hauẽdo la malitia dentro all'intelletto guasto, & corrotto, per l'habito gia fatto nel male, mediante l'uso del mal uiuere da lui seguito di suo proprio consentimento: ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα. Ma l'ignoranza, dice Aristotile, laquale puo rendere le nostre attioni come non fatte di nostro cõsentimento, è quella, che consiste ne gli errori de particolari, i quali concorrono ne gli atti nostri, quando una cosa particolare è tolta in iscambio d'un'altra; come saria ammazzare il padre, credendo che sia il nimico, & altri simili inganni, che occorrono intorno a gli indiuidui concernenti il nostro operare, liquali sono questi; l'operante, l'istessa operatione, la materia circa cui si opera, il fine per il quale si moue l'huomo a operare, il modo, l'aiuto, o uogliã dire gl'istrumenti, mediante i quali si opera; & in oltre il luogo, & il tempo;

liquali

liquali uanno sempre congiunti con le nostre operationi: fra li quali particolari è da sapere, che li piu principali, come quelli che concernono la sostanza de gli atti nostri, sono l'operante, l'operatione, la materia circa cui, & il fine per ilquale si opera; & gli altri poi seguono come proprij accidenti de gli atti nostri, de quali il piu intimo è quello, che contiene il modo dell'operare; in che si rinchiude la misura della quantita, & della qualita de gli atti, da che principalmente si cagiona la mediocrita uero seggio delle uirtu morali; dapoi ne uengono gl'instrumenti, che seruono all'operare, & in ultimo il luogo, & il tempo proportionato alle nostre operationi. Pero, potendo auenire, che l'huomo s'inganni intorno a detti particolari (eccettuandosi solo l'operante, in cui non puo cader errore di non sapere di esser egli l'operatore di qual si uoglia cosa, purche l'huomo non sia fuori di se stesso) & ingãnandosi ueramente in pigliar una cosa per un'altra, diciamo, che in queste attioni cade l'ignorãza particolare, per laquale nõ puo esser detto l'huomo operatore di proprio consentimẽto di quel male, o bene, che opera; ma ne sara inuolontario operatore, per non sapere quello che ueramente egli si faccia; & di questi tali errori, pur che se ne penta, merita impetrar perdono, come di male da lui non operato per malitia, anzi senza sapere ueramente di operarlo. Ma perche meglio si comprenda l'origine, onde propriamente deriua nell'huomo la laude & il premio, o ueramente il biasimo & il castigo per il bene, o male da lui operato; è da sapere, come tutte le nostre attioni sono fondate in cose, & moti naturali, come è il mangiare, il bere, l'uso del coito, il fauellare, il tirare, battere, & altre simili operationi; lequali, considerate come cose naturali, in tanto sono buone, in quanto che hanno quello, che conuiene alla natura loro; si come sono cattiue per quello, che alle uolte manca al compimento di essa natura. Hora queste medesime cose poi considerate in ordine all'attioni humane, uengono a cadere nella regola del bene, o del male mediante la norma della retta ragione; laquale, si come nõ puo fare, che le cose naturali non sieno buone in sua natura, cosi in generale non ne uieta alcuna nel suo proprio essere; ma si bene accoppiate insieme una cõ l'altra, & in certo modo operate le prohibisce; prefigendo certe leggi, dalle quali chiunque uolontariamente declina, cade senza dubbio in mancamento tale, per cui merita riprensione, & castigo: si come, per essempio, la retta ragione humana assolutamente non uieta il coito, ne il mangiare, ne il bere, ne il fauellare, ne il pigliare; ma si bene uieta l'uso del coito con certe persone; il mangiare, & il bere senza misura; il parlare con dettrahere all'honor di Iddio, come fanno li bestẽmiatori; il pigliare cõ inuolar l'altrui, & altre simigliãti operationi, per nõ esser applicate a cõuenienti soggetti, o ueramente perche non sieno fatte con la debita misura, si come

bere

bere il uino in modo, che l'huomo ne diuenti ebrio; o perche nell'operare l'huomo si uaglia d'instrumenti illeciti; come fanno quelli, che procurano la sanita per uia d'incanti; ouero perche non si serua il decoro douuto à tempi, & a luoghi proportionati all'attioni virtuose; come se alcuno in luogo doue si guereggia, & in tempo, ch'ogni buon cittadino se ne sta con l'armi in mano per difendere la patria dall'assedio de nemici, per uilta si nascondesse, lasciando di fare quelli atti uirili, che conuengono ad un luogo, e tempo tale; sopra il tutto, ricercando la ben regolata humana ragione, che retta sia l'intentione del fine; dal quale, come quello, uerso cui l'huomo indirizza ogni sua operatione, principalmente uengono determinate le qualita de gli atti nostri: onde diceua Aristotile nel quinto libro dell'Ethica, quasi nel principio, che chi per fine di guadagno commette l'adulterio, s'ha da chiamar ingiusto, & non intemperato; & all'incontro per intemperato molto piu conuenientemente, che per ingiusto s'ha da tener colui, ilquale battesse alcuno per causa d'appetito carnale. Dache si raccoglie; che (come si è detto poco inanzi) l'operationi nostre non cadono sotto la regola della laude, o del biasimo, se non congiunte, & complicate con i detti particolari, da i quali prouengono ueramente le uirtuose, o le uitiose attioni: onde ancho è da presupponere, che questi tali particolari si comprendano nel proprio loro & principal significato, a uolere con il lor mezo dar l'essere alle uirtu, & a i uitij; cioè, che l'operante si consideri in quanto è huomo (senza altra aggiunta) dotato di ragione, il quale con il mezo dell'elettione s'appigli al bene, ouero al male; & che parimente la materia, il modo, gl'instrumenti, il fine, con il luogo, & il tempo si piglino in guisa tale, che sieno appropriati all'operationi, dalle quali prouengono gli habiti determinati, o sieno di buona, ouero di mala qualita. Da che per conseguente si puo auertire, che qui non cade propriamente in proposito la consideratione delle circonstantie; lequali, essendo in questa guisa dimandate come accidenti, che stanno intorno a gli atti nostri (a simiglianza di quelle cose, che stanno fuori d'alcun luogo con esserui pero d'intorno appoggiate) non possono esser ueramente una cosa istessa con gli antedetti particolari; ne quali la propria sostanza, & le qualita, che sono proprie delle nostre operationi, si comprendono per la essecutione delli determinati habiti delle uirtu, & de i uitij humani. Ben è uero, che intorno a i detti particolari le circonstantie haueranno l'appoggio loro; potendosi intendere, & considerare, & circa l'operante, & circa l'operatione, & circa la materia, & circa il resto delle predette conditioni limitanti il nostro operare alcune qualita aggiunte, & estrinsece, nellequali si formano le regole delle circonstantie; delle quali pero non tratta, ne douea trattar Aristotile in questi libri mo-

bri morali; doue solo hebbe intentione di parlare de gli atti proprij, & determinati, che sono indrizzati agli habiti delle virtu, & de i vitij. Questa consideratione si riseruo all'oratore, il quale, attendendo a magnificare, & a diminuire le cose, molto conuenientemente si vale della regola delle dette circonstanze: si come per essempio, circa l'operante considerarà; s'egli è persona publica, o priuata; & circa l'operatione quello, che a lei ne sia successo; & cosi de gli aggiunti conseguenti alla materia, & al fine, & a gli instromenti destinati all'operare, infino circa il luogo, & il tempo andra considerando l'oratore certe communi qualita, che s'aggiungono alle proprie qualita de luoghi, & de tempi proportionati a ciascuno habito morale. Ma molto piu anchora questa consideratione delle circonstantie è diuenuta propria de nostri sacri theologi Christiani, diligentissimi inuestigatori, & scrutatori di tutti i falli, & peccati humani, sotto la norma della suprema legge Euangelica: nella quale s'ha riguardo a molte considerationi, non solo per alleggerire, o grauare i casi di conscienza; ma molto piu anchora per distinguere la moltiplicatione de peccati, ne quale il Christiano incorre; hauēdo il theologo) per facilitare la distintione de peccati) ridutto, in comparatione del fine, sotto il nōme di circonstantia tutti gli altri peccati, che s'accompagnano con il fine; & questo, per essere il fine quello, dal quale principalmente si determinano le qualita de gli atti nostri, come si è detto per inanti ancho per parere di Aristotile.

Annotatione terza, per leuar la contradittione apparente in Aristotile, come sia che il continente si uaglia, & non uaglia dell'elettione. Cap. III.

ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν. cioè, ma il continente all'incontro eleggendo. cap. 2



DICE in questo loco Aristotile, che il continente opera con elettione; & nel settimo dell'Ethica al quarto capo è scritto il contrario in quella parte, doue si pone la differenza, & la conuenienza, che hanno insieme il continente & incontinente, con il temperato & l'intemperato; perche quiui dice che'l temperato, & l'intemperato vsano l'elettione, non gia il continente, & l'incontinente; & le parole d'Aristotile sono queste: *ἀλλ' οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ δ' οὐ προαιροῦνται*: cioè, ma quelli eleggono, & questi non eleggono. Alla qual contradittione si risponde, che, si come la continenza non è perfetta virtu, ma misturata, si come il medesimo Aristo-

tile dichiara nel fine del quarto libro dell'Ethica, dicendo: οὐ ἔστιν οὐδ' ἡ ἐγκράτεια ἀρετή, ἀλλά τις μικτή: cioè, non è ne ancho la continenza virtu, ma certa misturata virtu: cosi anchora l'elettione nel continente non si troua perfetta, ma irregolata, & non risoluta, ne ferma in quel modo, che ha da essere nel risoluto, & perfetto virtuoso: che pur è chiaro, che, se bene il continente dopo'l contrasto delle passioni, che lo aggirano, s'accosta finalmente dal canto della ragione; nondimeno egli non ua con salda risolutione all'atto delle cose honeste, ma con infirmita, uacillandoui intorno. Per il che diremo, che nel continente in un certo modo si troua l'elettione, in quanto che, dopo la battaglia carnale, s'accosta al precetto della ragione; & che nel medesimo non sia ancho elettione, per non vi essere in quel modo, che conuiene a perfetto virtuoso.

Annotatione quarta, nella quale si dichiara vn detto di Aristotile nella Rettorica repugnante alle cose dette qui intorno alla volonta humana. Cap. IIII.

cap.2. *βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων cioè, ma la volonta è di cose impossibili.*



Aristotile, in questo loco, tra la volonta, & l'elettione, appresso alcune altre differentie, mette questa anchora; che l'huomo puo volere cose impossibili, ma non gia eleggerle; & non dimeno nel primo libro della Rettorica in quella parte, doue comincia a parlare del genere giudiciale, dice; che la volonta è vn'appetito di bene, fondato con ragione, auenga che niuno voglia cosa, la qual non reputi a se stesso buona: onde pare, che conuenga dire, che la volonta non possa essere circa cose impossibili, per essere questo appetito irragioneuole. A questa contraditione si risponde; che nella Rettorica (si come molto bene in quei libri nota Aristotile) non si considerano esquisitamente certe cose, le quali pero cadono in vn certo modo sotto la consideratione dell'oratore; ma si trascorrono leggiermente, lasciandone piu diligente consideratione ad altre faculta; si come particolarmente alla Politica, sotto la quale è posta buona parte della Rettorica: onde non è marauiglia, che in questi libri morali si consideri l'essentia della volonta piu distintamente di quello, che si faccia nella Rettorica. Perilche diremo, che la volonta congiunta con la ragione non puo piegare a cose impossibili; ma per se sola (si co-

me

me in questo luogo è presa a differenza dell'elettione) potra volgersi anchora alle cose impossibili: con che ancho s'accorda vn detto di Platone nel terzo libro delle leggi, oue dice, che non debbiamo desiderare, che la volonta nostra voglia ogni suo piacere; ma che si deue accompagnare con la prudenza, come che anchora, secondo Platone, la volonta nostra possa stare & con la prudenza, & ancho senza la prudenza.

Annotatione quinta, in dichiaratione de gli errori commessi dal briaco. Cap. V.

οἷον τοῖς μεθύουσι. cioè, come a briachi. cap. 5



VELLI, i quali per briachezza operano il male, dice qua Aristotile, che doppiamente doueriano essere puniti; parte per l'errore, che commettono per lo inebriarsi; & parte per il male, che fanno in consequenza. Doue è da notare, che se l'atto precedente alla briachezza è per se stesso colpeuole, come saria s'alcuno si ponesse a tracannare del vino con animo d'inebriarsi, in questo caso anchora il male sussequente alla briachezza, sara degno di grauissima pena; e tanto piu, quando l'huomo habbia potuto preueder li disordini, che poteano seguire dalla briachezza. Con tutto cio, è pero da sapere, che gli errori del briaco non saranno in quel modo graui, & colpeuoli, come essendo commessi dall'huomo, il qual si troui in buon stato di senno; essendo molto gran differenza, che nell'atto dell'operare l'homo usi, o non usi la ragione.

Annotatione sesta, in dichiaratione delle varie spetie della temperanza. Cap. VI.

μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης. cioè, da poi questa, della temperanza. ca. 10



DA sapere, che della virtu della temperanza sono diuerse spetie, si come per conto del mangiare l'astinentia; per il bere la sobrieta; per il coito la castita; & per li baci, & abbracciamenti la pudicitia; per che tanti sono i modi di questa virtu, quante sono le maniere principali dell'operationi, che intorno ui concorrono.

Annotatione settima, per chiarire come la fortezza, & la temperanza hanno maggior congiuntione con le parti dell'anima irragioneuole, di quello che habbiano l'altre uirtu morali. Cap. VII.

ca. 10 δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν. *cioè, perche apparono fra le parti irragioneuoli.*



VOLENDO Aristotile parlare della temperanza dopo la fortezza (come che volesse render la cagione, perche habbia voluto trattare separatamente, & prima di queste due virtu, che dell'altre) dice in questo loco, qualmẽte pare che queste due virtu tocchino alle parti irragioneuoli: il che si potrebbe intendere come detto da lui, per accennare all'opinione di Platone, & d'alcuni altri filosofi, li quali riponeuano la fortezza nella parte irascibile, & la temperanza nella concupiscibile, come parti insieme differenti per ragion di luogo; presupponendo costoro che l'irascibile stesse nel cuore, la concupiscibile nel fegato, & la ragione nel ceruello: oueramente posiamo ancho interpretare, che Aristotile dica questo di suo proprio parere; volendo di qua inferire, che, se bene tutte le virtu morali sono fondate nell'appetito del senso, il quale ua regolato dalla retta ragione, nientedimeno la fortezza, & la temperanza parono in vn certo modo piu collegate (come piu naturali) con gli appetiti irragioneuoli di quello, che sieno l'altre virtu; conciosia cosa, che s'inuolgano circa quelli oggetti, da quali depende la conseruatione della vita di ciascun animale, & delle spetie insieme: come appare, che la paura & la confidenza, che sono obietti della fortezza, concernono i pericoli, & gli interessi della vita; & similmente dal mangiare, & dal bere ne prouiene il mantenimento del viuere di ciascuno indiuiduo, & dal coito la conseruatione della spetie, proprij oggetti della temperanza: onde ancho si vede importar molto per conto della virtu della fortezza, che la complessione dell'huomo sia spiritosa; & per la temperanza, che'l corpo non sia per inclinatione naturale troppo libidinoso, o veramente vorace: la onde l'altre virtu morali piu dipendono dall'uso, & dal giudicio, & da bella osseruanza di consiglio humano, & non cosi deriuano dalle proprie inclinationi, come fanno le due predette virtu; le quali per questo ne gli animai brutti in vn certo modo anchora si ritrouano, per non mancare i brutti animali dell'appetito accommoda-

to

to a gli oggetti proprij della fortezza, & della temperanza; come, che poi li medesimi sieno priui in tutto d'ogni cognitione, & gusto de gli obietti dell'altre uirtu; come della robba, dell'honore, & di altre cose simili, dalle quali in niuna maniera si commouono. Onde, in conformita di questo, Aristotile nel ragionamento della fortezza diceua, che ne repentini auenimenti molto ben si scopre la uirilita dell'huomo; come che in questo modo, senza alcuna fintione, si manifesti la propria, & naturale animosa inclinatione di ciascuno. Ma è pero d'auertire; che se bene la fortezza, & la temperanza, in comparatione dell'altre uirtu morali, sopra modo dipendono dalla propria complessione dell'huomo; non pero si toglie, che al uero forte, & al uero temperato non sia necessaria la prudenza, & l'uso della buona ragione, si come anchora si ricerca nell'altre uirtu morali.

Dubbio primo, nelquale si risolue, come all'huomo per fuggir la morte, non è lecito di far opre brutte, & scelerate.

Cap. VIII.



Havendo detto Aristotile nel ragionamento dello spontaneo, come sono alcuni misfatti tanto brutti, che per nessuna cagione s'hanno a commettere, si può dubitare; se lecito possa essere di contrafare a questa regola, almeno ne casi pericolosi della uita, per fuggir la morte, la qual è horrenda sopra tutti i mali. Si risponde, che le brutte, & scelerate attioni imprimono tal macchia nell'animo di quelli, che le oprano, che ne restano infami, & infelici; pero a fine di rimaner in uita, non douera huomo di ragione, & desioso di uerace honore indursi mai a fare cosa non da farsi. Ma quali attioni a punto possano esser lecite, & quali non lecite, noi non ne habbiamo quella determinata regola secondo la uia ciuile, laqual si potrebbe desiderare: ma douera ogn'uno, in questo, adherire al giudicio de saui, a gli ordini delle leggi, & al rimorso della propria conscienza, ottima cognoscitrice (almeno presso de buoni) de gradi differenti, che si trouano tra gl'atti buoni, & lodeuoli, & li cattiui, & biasimeuoli.

Dubbio

Dubbio secondo, come nell'istesso huomo in un medesimo tempo, & circa un'oggetto medesimo, l'elettione puo eßere contraria alla concupiscenza, ma non gia la concupiscenza a se stessa. Cap. IX.



OLENDO Aristotile dimostrare, che l'elettione non era una cosa istessa con la concupiscenza, tra l'altre sue ragioni adduce anchor questa; che nell'huomo puo essere in un medesimo tempo la concupiscenza contraria all'elettione, ma non gia la concupiscenza contraria alla cõcupiscenza; contro che si puo dubitare; perche la concupiscenza della uanagloria, alla qual segue il consumar di molti danari, conuiene che s'opponga, come a suo contrario, alla concupiscenza d'hauer diuitia di danari; & nondimeno questi duo contrari desiderij possono stare insieme in un'istesso huomo nel medesimo tempo; onde due contrarie concupiscenze si trouerano insieme in un'istesso soggetto. Si risponde, che l'elettione puo hauere per cõtraria la concupiscenza intorno a una medesima cosa, & in un'istesso huomo, & nel medesimo tempo; si come all'elettione, laqual sia in alcuno d'astenersi dal ber uino, s'oppone talhora la concupiscenza di berlo; & questo, per essere la concupiscenza dipendente dal senso, si come l'elettione è fondata nella ragione; onde l'huomo puo esser combattuto dall'una, & dall'altra parte: ma non puo gia un'istesso huomo, nel medesimo tempo, hauer insieme due concupiscenze contrarie; cioè l'una di bere, & l'altra di non bere il vino; non potendo l'istessa inclinatione del senso uolgersi insieme nell'istesso tempo a due cose contrarie, essendo necessitato d'appigliarsi a una sola. Quanto poi all'argomento fatto in contrario circa la concupiscenza della uanagloria, & dell'hauere gran copia di danari; diciamo, che queste due inclinationi non sono fra loro ueramente contrarie; con tutto che malamẽte possa stare insieme lo spendere di molti danari, come fanno i boriosi, & hauer insieme grãde abondãza di ricchezze.

Dubbio terzo, come il consiglio nostro è de i mezi, & non mai del fine. Cap. X.



I puo ancho dubitare contra quello, che si è determinato da Aristotile nel ragionamento dell'elettione, hauendo detto, che il nostro consiglio non è mai del fine, ma de mezi soli, che seruono per acquistarlo: perche non è dubbio, che noi ci consigliamo in tutte le nostre operationi; onde

onde, essendo i fini non altro che certe operationi, ne segue, che de i fini anchora, & non de i mezi soli noi prendiamo consulta; & quindi nasce, che ogni dì si sente questo, & quello consigliar circa la sorte di uita, ch'ei debba seguire; se applicarsi al mestier dell'armi, o allo studio delle lettere, o alla mercantia, ouero ad altra diuersa professione. A questo diciamo, che, si come nelle scientie dimostratiue sono alcuni principij indemostrabili, in uirtu de quali altre cose si dimostrano, & alcuni altri principij si trouano gia dimostrati, i quali poi seruono per dimostrar altre conclusioni; cosi nel genere dell'attioni humane, trouasi un fine tanto principale, che si presupone come fine determinato, uerso il quale s'indirizzano tutte le nostre attioni: & questo è l'istessa nostra felicita, della quale niuno si consiglia circa il uolerla hauere; ma uerso lei la uolonta d'ogn'uno, come prima l'huomo comincia ad hauer l'uso dell'intelletto, è tirata parte per instinto naturale, & parte per consuetudine gia fatta, senza altra necessita di discorso. Di questo fine adunque è chiaro, che non si prende consiglio, ma egli ci porge bene occasione di consigliare sopra l'altre nostre operationi: perche, in quel modo che ciascuno è inclinato uerso la felicita, ua medesimamente cercando per uia di discorso quelli mezi, quali giudica atti per conseguirla: & perche diuerse cose s'indirizzano una dietro l'altra, di qui puo parere, che l'huomo prenda consiglio del fine, per consigliarsi circa alcune cose, lequali tengono il loco di fine in cõparatione d'alcune altre, che sono sotto loro indrizzate, & contenute: con tutto che poi tutte queste insieme come mezi diuersi, de quali alcuni sono piu propinqui, altri piu lontani, caminino uerso quel l'ultimo fine, ilquale è sempre fine, & non mai mezo, & di cui è solamente uolonta, & non elettione; si come l'elettione, propriamente parlando, è sempre circa i mezi, & non mai del fine, se bene poi si confondono ancho insieme, ascriuendosi alle uolte i mezi alla uolonta, & il fine all'elettione.

Dubbio quarto, come il consiglio nostro non è uano, ma ua a segno determinato in risoluere la materia delle nostre attioni.

Cap. XI.



È ANCHO da mettere in dubbio, come possa hauer luogo l'inquisitione del cõsiglio humano; perche, pratticãdo egli circa le nostre operationi, che sono infinite, & sottoposte ad infiniti impedimenti, non pare che si possa terminare in modo che stia bene. A che rispondendo, primieramente diciamo, che l'inquisitione, la qual si apprende per conto delli nostri affari, non

ri, non puo caminar all'infinito: perche descendendo noi uerso le cose singolari, perueniamo in quelle, lequali ci sono stabilmente note, per essere sottoposte, & cadere sotto a sensi nostri, si come che questo sia pane, o fuoco, o altro; & ascendendo similmente uerso le cose uniuersali, per queste anchora ci fermiamo in cognitione determinata, mediante le scientie cosi prattiche, come speculatiue, nelle quali sono principij communi notissimi, & indubitabili; si come che il ben publico si debba anteporre al priuato, & altre simili propositioni. Oltre a cio diciamo, che nelle consulte humane sempre si presuppone la cognitione del fine, con cui consequentemente non puo essere progresso ad infinito; massimamente che nel consultare si ci rappresenta inanzi per ultima cosa quella, che è in nostro potere, dalla quale si da principio all'operare; si come nel discorrere ella sara stata l'ultima a ritrouarsi. Pero, se ben le nostre operationi si possono dire ad un certo modo infinite, per essere intorno a tante, & cosi uarie cose; nondimeno quelle, che con prudenza si uanno cercando per arriuar al fine, che ci habbiamo proposto, sono determinate, & hanno i loro impedimenti finiti; al fin de quali, essendo districabili, si peruiene mediante una diligente inquisitione, con ottener insieme il nostro intẽto principale; si come, per contrario, essendo i mezi inestricabili, & non conformi al nostro potere, lasciamo questi da parte, & assaltiamo altri proportionati alle forze nostre, & riuscibili per farci conseguire il nostro disegno.

Dubbio quinto, come la nostra elettione si puo dire & appetito intellettiuo, & intelletto appetitiuo. Cap. XII.



VN'ALTRO dubbio occorre sopra l'elettione, s'ella sia atto dell'intelletto, ouero della uolonta; perche da un canto pare atto dell'intelletto; poiche il discorrere sopra diuersi mezi, & scegliere i migliori per arriuar al fine, si come conuiene all'elettione nõ puo essere se nõ atto dell'intelletto: dall'altro canto pare, che l'elettione sia atto della uolonta, per non esser l'elettione altro che desiderio causato da discorso, ilche molto cõuiene alla uolonta. Diciamo che (si come è scritto nel principio del sesto libro dell'Ethica) l'elettione si puo dire intelletto appetitiuo, & ancho appetito intellettiuo; onde sara parte atto dell'intelletto, & parte atto della uolonta, si come anchora si comprende dalla sua definitione; doue si è detto l'elettione essere appetito causato dal discorso del nostro intelletto. Ma, perche l'atto dell'intelletto precede, & ne uiene dapoi quello della uolonta accettante la conclusione presa dal consiglio, & in cio terminasi tutto questo affare; pero, si potria forse dire, che il principal essere dell'elettione consista

fista nell'atto della volonta; come quello, in cui va a finire & la cognitione antecedente dell'intelletto, & l'inclinatione sussequente di essa volonta.

Dubbio sesto, in qual modo il uitioso si possa mutare di cattiuo in buono. Cap. XIII.



Avendo detto Aristotile, che l'huomo gia peruenuto all'habito de mali costumi, non possa poi ritornare in buona sanita di mente, ci da occasione di ricercare, se chiunque si troua gia habituato nel male, si possa in alcuna maniera cangiare in miglior stato. Si risponde, che si com'è scritto nel libro de Predicamenti, l'habito gia fatto in qual si voglia cosa si puo difficilmente leuare: ma con tutto cio diciamo, non essere ancho impossibile, che l'huomo non si muti dall'habito cattiuo nel buono; quando pero non sia in tutto dato in preda alla disperatione, a che senza dubbio altra via megliore non puo seruire, che quella della sferza; cioè, la paura di patire i seueri castighi ordinati dalle leggi contra li malfattori: Perche questo pensiero, & timore potra forse hauer tanta forza, che l'huomo assuefatto nel male, per fuggire l'accerbita de graui supplitii, che gli stanno sopra, s'asterra dalle cose brutte: & se bene per fuggire la pena, & non gia per amore del bello, verra a lasciare le dishoneste operationi; potra pero, auenire, che in progresso di tempo, vsandosi piu e piu volte per la paura de castighi a lasciare il mal fare, finalmente anchora acquisti qualche buona dispositione verso delle cose belle, per amor delle quali voglia fare conformi operationi; & tanto piu; che si puo dire, che l'huomo non sia gia mai tanto immerso nel fango de peccati, che quella parte dell'anima ragioneuole, la qual per sua natura non puo inclinare se non verso il bello, & il buono, non possa talhora ottenere qualche lume per discernere il suo buono, & proprio oggetto, & verso di quello inclinarsi, anchorche nel scelerato ella stia quasi di continuo intenebrata, & sepolta fra rei appetiti, si che l'huomo potra forse mutare il cattiuo habito nel buono; benche cio sia cō somma difficulta. Ma gli effetti di tal mutatione s'hanno principalmente da aspettare in coloro, i quali viuono sotto il vesillo della christiana religione; doue virtu diuina si essercita con tale, e tanta efficacia, che spesse fiate, quasi in vn momento, peccatori piu che ribaldi, dal grande abisso d'iniquita, si sono eleuati ad vna santa, & celeste uita.

Dubbio settimo, in qual modo la uolonta prona di sua natura al bene, possa inclinare al male. Cap. XIIII.



Asce parimēte dubbio circa quello, che Aristotile ha determinato nel quinto capo di questo terzo libro, doue mātiene, & proua questa conclusione, che l'huomo diuenta cattiuo per sua propria volonta: Perche, essendo la volonta (come parte dell'anima ragioneuole) volta di sua natura al bene, pare che repugni dire, che l'huomo si faccia volontariamente cattiuo; & tanto piu cresce la difficulta, per hauer detto Aristotile nel medesimo ragionamento, che l'huomo gia habituato nel male, non possa, benche voglia, lasciare di mal operare, come che questo dipenda non dalla propria volonta, ma quasi da vna certa necessita. Per risolutione di questo dubbio, primieramente si ha da sapere, che la volontà è vn'appetito intellettiuo, il quale, si come l'altre cose produtte dalla natura hanno certa bonta appropriata all'essere loro, cosi egli senza alcun dubbio è in sua natura buono; & per conseguente essendo appetito, conuiene che sia inclinato a cosa buona; & quindi auiene (come si e gia detto per inanti) che la volonta nostra appetisce la beatitudine in modo tale, che non puo non volerla; ma pero come bene, & fine compreso nell'uniuersale, & in confuso: che venendosi poi a mezi di conseguirla, sorge di qua grande diuersita, & controuersia nell'animo nostro; per essere alcuni mezi, li quali ci indrizzano verso il vero scopo della felicita; & altri, liquali in tutto ci fanno discostare dal nostro vero, & retto fine: onde per essere in noi libera faculta di eleggere, & questi, & quelli mezi, quindi pero nasce, che la volonta puo inclinare al male per rispetto de mezi cattiui, a quali s'appiglia, presentatili sotto spetie di bene dall'intelletto nostro: il quale, o che comprenda le cose secondo il vero bene, ouero secondo l'apparente, viene ad essere l'occhio, che scorge il camino alla volonta di quello, ch'ella debba seguire, o fuggire; in quella guisa, che ancho il senso serue in vn tal officio a gli appetiti irragioneuoli. Stando questo verissimo fondamento, diciamo appresso, come la volonta si puo considerare in due modi, o inanti all'habito, ouero dopo l'habito gia fatto: Perche considerandosi nel primo modo, diremo, che la volonta, mentre che l'huomo non ha anchor fatto l'habito in alcun costume, si troua in vn'ampia piazza di liberta da poter fare inclinare l'huomo a caminare & per la dritta strada delle virtu, & per la storta de vitij: conciosia cosa che per mezo de sensi, da quali piglia principio

pio ogni nostra cognitione, si possano rappresentare all'intelletto & con certi tali, i quali s'accordino con la retta ragione, & tali anchora, i quali dalla medesima discordino: onde auenẽdo, mentre l'huomo non è ancho habituato ne costumi, che la volonta inclini a seguire il male (benche si appresenti sotto specie di bene) diremo questo auenire, perche l'huomo non ascolta la retta ragione, ma seguendo in tutto l'appetito del senso; come incontinente, tira insieme la volonta al medesimo consenso, con tutto ch'ella hauesse potuto non vi consentire; come saria stato, in caso che l'huomo hauesse prestato l'orecchio alla retta ragione, come potria fare ageuolmente vn'altra fiata, non essendo in esso anchora fermo, & stabilito alcun costume. Ma doue l'habito si sia gia fatto nel male (il che succede, quando dentro all'intelletto dell'huomo non si fermano, ma si tralasciano i cõcetti cõformi alla retta ragione; & quelli soli ui si piantano, & vi si radicano, che conuengono con l'appetito carnale, principij certo che corrompono il buon vso della retta ragione, & sono il proprio fondamento di tutti i vitij, & dell'opre rie) in questo caso la liberta della volonta dell'huomo viene molto smarrita, anzi in vn tal modo oppressa, che, come ha detto Aristotile, l'huomo habituato ne uitij, pare che non possa per propria inclinatione, anchorche volesse, astenersi dal male: non che si habbia a dire, che l'huomo habituato nel male venga di poi a peccare per necessita, quasi senza libero consentimento, & senza sua elettione, la qual sempre concorre con gl'atti de vitiosi, si come Aristotile con lunghi discorsi dimostra in questo libro terzo dell'Ethica; con mantenere questa positione, che l'huomo sia cosi volontario operatore delle brutte attioni, come ancho delle belle; & che il vitioso, non solamente per li vitij acquistati è degno di biasimo, & di castigo, ma insieme anchora per conto di quelli principij, per li quali con la consuetudine del viuere, & operare, si sara condotto in habiti cosi biasimeuoli: conciosia cosa che, essendo l'huomo padrone della sua volonta, & con questa potendo adherire al bene, & al male, & antiuedendo, sotto la scorta della ragione, che fosse male il seguire certe cose cattiue, non pero da quelle si è astenuto; ma per incontinenza si è lasciato portare a far quello, che non conueniua; in che piu, & piu volte inclinando, è venuto finalmente a stabilire in se vn'habito al mal fare, & a obligare insieme la ragione a seguire sotto l'appetito irragioneuole, inclinationi repugnanti all'obietto del suo vero fine: & per questo si vuol dire, che la ragione nell'huomo mal habituato sia oppressa, per esser disuiata dalla sua propria inclinatione: si come parimente si deue dire, che l'huomo habituato nel male, non possa seguire il bene per la difficulta grande, che gli arreca l'habito gia fat-

to nel male; non pero togliendosi, che non si possa conuertire dalla mala via, & rimetterli nella strada della retta ragione, si come nel precedente capo è stato risoluto. Et quanto sia poi per conto della volonta, non si puo negare, ch'ella per sua natura non inclini al bene: per che, sensa dubbio, la volonta, & l'intelletto nostro sono produtti da Iddio, questo per apprendere, & quella per seguire quel buono, & bello, che comanda la retta ragione; tal che non solo è verisimile, ma ancho in vn certo modo necessario, che a tali obietti inclinino, & che di questi molto bene s'appagariano per conseguire la loro perfettione; quando (per esser l'huomo composto di molte parti & insieme contrarie) dall'imperfettione humana, cosi per la complesсione, come per il male essempio, & mal'uso del viuere, di che l'origine dal peccato de nostri primi padri è deriuata, queste eccellenti, & diuine parti del nostro essere non venissero distolte, & disuiate dal vero, & retto fine loro.

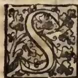
Dubbio ottauo, per qual ignoranza de particolari si scusino gl'errori, & per quali non si scusino, ma si diano li castighi. Cap. XV.



POSSIAMO anchio mettere in difficulta, se tutte l'operationi fatte per ignoranza de particolari, de quali a lungo si è parlato per inanti, si possano dire inuolontarie, come pare che Aristotile determini in questo terzo libro dell'Ethica: perche, ammettendo questo per vero, ne seguiria a questo modo, che nessuno douess'essere castigato del male che facesse per ignoranza de particolari, ilche in molti casi non è vero. Si risponde, che la vera ignoranza, la qual è quella, per cui a noi sta nascosto quello che concerne la particolarita de gli atti nostri, hauendo noi fatto prima ogni diligenza per chiarirci del vero, rende in tutto (come si è gia detto di sopra) le nostre operationi inuolontarie, & degne parimente di perdono. Ma, se alcuno espressamente fugge di sapere quello, che conuenga, oueramente tirato da qualche appetito, vuol far cosa, la qual sia poi atta, o a leuarlo fuori dell'uso della ragione, come interuiene al briaco; o a impedirlo dal considerar quello, che doueria sapere, come occorre a coloro, i quali spendono la maggior parte del tempo in giocare; ouero per certa pfessione vuol fare la uita otiosa; diciamo, che, si come in tutti questi modi è cagione l'huomo della sua ignoranza, cosi anchora di tutti gli errori, che percio gli succedono, merita punitione; ma pero piu coloro, i quali vsano in un certo modo studio, per non uenire in cognitione di quello, che do-

deriano sapere, & che ageuolmente potriano apprendere, che gli altri, i quali per cagion di piacere incorrono nell'ignoranza, da cui poscia procedono enormi operationi; poiche in questi ha piu luogo l'infermita della carne, & in quelli piu abonda la malitia. Et se in questi casi, ne quali in qualche modo ha luogo l'ignoranza de particolari, il lasciar di fare quel bene, a che l'huomo è tenuto, è ascritto a peccato uolontario; tanto piu doueranno essere stimati per peccati uolontarij, & piu degni di castigo quelli, che alcuno cõmette per tralasciar a bello studio di far quelle cose, allequali sa di essere obligato, & che, uolendo egli, ageuolmente potria mettere in essecutione.

Dubbio nono, come la fortezza è mediocrita posta fra duo estremi di eccesso, & di difetto. *Cap. XVI.*



SOPRA la uirtu della fortezza occorre dubitare; prima, s'ella sia mediocrita posta fra duo estremi, i quali habbiano il luogo uno di eccesso, & l'altro di difetto; & di piu se gli estremi suoi sieno piu di due; perche primieramente cagionandosi l'audacia dal troppo confidare, & la timidita dal troppo temere, essendo in questo modo il troppo dal canto dell'uno & l'altro di questi estremi, pare che ne segua, che fra duo estremi di eccesso sia posta la uirtu della fortezza. Di poi, essendo questa uirtu posta in mezo tra'l poco & il molto della confidenza, & tra il molto & il poco della paura; pare, ch'ella sia posta tra'l mezo di quattro estremi, & non di duo soli, come si è gia detto conuenire alle uirtu morali. Si risponde alla prima parte della proposta difficulta, che la regola dell'eccesso, & del difetto di qualunque uirtu, s'ha da pigliare dalla forma della mediocrita, laqual dia l'essere alla uirtu: ma chiaro è, che il non temere le cose, che sono terribili presso l'ordinario uso de gli huomini, & il confidare di superar le cose ardue, & difficili, pongono in essere la fortezza, & massimamente il non temere, & non curare piu di quello che conuenga le cose graui, & pericolose di morte; per esser sempre da collocare la uirtu principalmente nell'affare delle cose piu importanti: dunque il troppo non temere che è tanto, come troppo disprezzare la paura, & troppo confidare, daranno l'essere all'eccesso della fortezza; & all'incontro il mancar in disprezzare la paura, & in confidare come conuiene, sara l'estremo del difetto di detta uirtu: onde resta, che la fortezza sia posta fra duo contrari, uno de quali è peccato di eccesso, & l'altro di difetto. Quanto poi all'altra parte della difficulta, nella qual si diceua la fortezza esser mediocrita

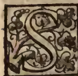
posta

posta fra piu estremi che due, noi ammettiamo questa ragione per uera: ne per cio ne segue alcuno inconueniente; conciosia cosa che, Aristotile habbia presupposto, & definito, che la virtu morale sia un mezo posto fra duo estremi, l'uno de quali è eccesso, & l'altro difetto; ilche diciamo uerificarsi anchora della fortezza: perche, o si consideri sopra il poco & il molto della paura, o sopra il molto & il poco della confidenza, ella per ogni modo sara mediocrita posta fra duo estremi, che haueranno insieme oppositione per ragion di eccesso, et di difetto. Ma qui dimandera alcuno, se questi estremi, i quali da ambedue le parti possono essere in duo modi (perche dalla parte dell'eccesso si troua il troppo confidare, et il troppo non temere; et dalla parte del difetto parimente ha luogo il poco non temere, et il poco confidare) cagionino uitij talmente diuersi, che separatamente due uitij si trouino dal canto di uno delli detti estremi, & due dall'altro canto. Diciamo, che il mezo ci chiarira la proposta questione: perche chiaro è, che la fortezza consiste in hauer conueniente paura, & in confidare circa le cose graui, & tremende; onde, benche diuerso sia il non temere dal confidare, nondimeno diciamo, che non si puo in fatti trouare alcuno, ilqual interamente, o temendo come conuiene, egli non confidi anchora come si deue; o che confidando, secondo la retta ragione, egli insieme anchor non tema, come ricerca l'huomo prudente; pero doueremo dire il medesimo de gli estremi: perche, se bene altro è il troppo confidare, & altro il troppo non temere (onde per questo eccesso l'huomo uien detto intimido, & per l'altro audace) nondimeno niuno sara mai, ilquale interamente, o troppo si confidi, che insieme anchora troppo non disprezzi la paura; o che troppo disprezzando la paura, non usi parimente di confidare sopra quello, che conuiene: medesimamente, chi mancara di confidare come si deue, sara parimente lontano dall'hauer quel coraggio per disprezzar la paura, quale richiede la retta misura; & per contrario chi mancara nel disprezzare la paura, mancara etiamdio dall'esser confidente come conuiene; la qual regola si trouera per ordinario uera in tutti gli huomini: ne importara che fallisca in alcuno, non potendosi in queste materie varie, & contingenti hauere quelle piene determinationi, che in altre scientie si ritrouano, si come si è gia detto per inanzi.

Dubbio

Dubbio decimo, per qual cagione dalla uirtu della fortezza uenga rimossa la paura, & la confidenza di alcune cose.

Cap. XVII.



SI puo ancho dubitare, se in qualche modo sotto la uirtu della fortezza si possa ridurre la moderatione della paura, & della confidenza, che l'huomo puo hauere per conto de pericoli, o di diuentar pouero, o di perdere gli amici, o di patire il diluuio, o le fortune di mare, o la morte, che per infirmita soprauenga, & altre cose simili, le quali pare, che Aristotile rimoua come non appropriate al uero subietto della uirtu della fortezza. A questa difficulta rispondendo diciamo, come Aristotile ha uoluto (& certo con molto bella ragione, come si è gia scoperto per inanzi) collocare nel theatro della uirtu, che è per se cosa tanto degna, solamente quelle attioni, & passioni difficili, & principali, lequali possono essere operate, o superate con qualche fatica da gli huomini: onde ha posto per obietto proprio della fortezza il pericolo, & pauento delle ferite, & della morte, laquale da altrui uiolenza ci possa incontrare; le quai cose, per essequire imprese riuscibili, & degne di buono, & ualoroso cittadino, debbiamo (occorrendo il bisogno) sopportare intrepidamente; sperando insieme di poterle superare, mediante l'industria, & il proprio nostro ualore. Perilche diremo, che ragioneuolmente Aristotile dalla consideratione della uirtu della fortezza, ha rimosso le paure de pericoli di quelle cose, contra le quali non ci gioua contrastare; come sono i terremoti, i diluuij, le tempeste del mare, & l'infirmita corporali, per essere cose superchieuoli, & inespugnabili dalle proprie nostre forze; & similmente le paure di cose poco importanti, & che non hanno in se notabile difficulta; si come la paura di cadere in pouerta, o di perdere gli amici, & altre cotai cose, nelle quali non occorre essercitare quelli atti virili, che conuengono alla uera fortezza.

Dubbio undecimo, in qual modo non disdica all'huomo forte di conturbarsi per li mali, che sostiene. Cap. XVIII.



Esta da risoluere vn'altro dubbio sopra la virtu della fortezza: perche non pare (si come pare che dica Aristotile) che l'huomo forte si debba turbare per le ferite, & per la morte, che a lui soprastia: perche, si come in tutte l'altre uirtu morali si sente un certo proprio piacere per il fine, al quale si camina; cosi ancho nella fortezza l'huomo doueria ritrarre certo proprio contento nell'atto dello spendere la uita in cose importanti, & honorate; sendo questo il principale obietto di questa virtu. Si risponde, che il forte nell'essequir gli atti conuenienti al suo fine, gode (almeno nell'intima parte dell'animo suo) un grande spiritual piacere; conoscendo di nõ mancare in far quello, che la retta ragione gli comanda: ma rispetto poi al corpo, ilquale è composto di carne, la quale per naturale inclinatione fugge l'offesa, & la morte, in ogni modo non puo esser di meno, ch'egli non senta dolore e tristezza, cosi per patir il male, che tormenta il corpo, come anchora per pensare d'hauerlo a sofferire. Ma poi finalmẽte, preualendo in lui il piacere interiore, qual hora occasione se gli appresenta, che lo stringa da douero, con animo intrepido si espone a cangiar la uita con la morte; in questo affare restando dentro di se stesso molto gioioso per l'honorato, & glorioso fine, che sa di douer conseguire mediante cotal fatto generoso.

Dubbio duodecimo, perche i piaceri de sensi esteriori sieno detti piaceri corporei, & gli altri animali. Cap. XIX.



Avendo detto Aristotile nel ragionamento della temperanza, nella diuisione che fa de piaceri, che alcuni piaceri sono animali, & altri corporei, quali sono i piaceri de sensi, ci porge occasione di dubitare; perche ne li piaceri corporei possono hauer luogo senza la cognitione animale (onde per esser le piante priue d'ogni senso non hanno il godimento del piacere) ne ancho li piaceri in questo luogo dimandati da Aristotile piaceri animali, come il piacer dell'honore, o della robba, possono stare senza il concorso, & uso del corpo; auenga che l'anima non sia quella che ueda, intenda, discorra, o appetisca; ma l'huomo composto di anima, & di corpo, si come nel primo libro dell'anima si dichiara. A questa difficulta si risponde, che Aristotile uerso il fine del primo libro dell'Ethica si

è lascia-

è lasciato chiaramente intendere di voler qui parlare delle potenze dell'anima secondo la commune intelligenza de volgari, & non gia secondo la stringata dottrina de contemplatiui. Perilche non è marauiglia, se in questo ragionamento de i piaceri, si è accommodato al senso commune della gente; la quale stima li piaceri de sensi esteriori, & massimamente quelli del gusto, & del tatto per piaceri corporei: ne senza cagione, poiche da questi tai piaceri, le parti del corpo vengono molto sensibilmente alterate; come ognuno puo vedere nell'atto del mangiare, & del bere, & nell'uso del coito; benche ancho ne gli altri sensi, insino nel vedere, si troua qualche alteratione, ma pero leggiera in comparatione di quella, che cade nel senso del gusto, & del tatto: laonde li piaceri riposti nell'interior senso, & nella nostra imaginatione, hanno assai piu dello spirituale, massimamente concorrendo quiui anchora il discorso della mente; si come appare nel piacere, che l'huomo piglia dall'honore, o dallo studio delle lettere: pero, non senza ragione questi piaceri saranno detti piaceri animali, quasi come dire spirituali; si come li piaceri de sensi esteriori sono detti piaceri corporei, secondo l'intelligenza de volgari; con tutto poi, che & quelli, & questi dipendano & dall'anima, & dal corpo insieme; ilche s'hauea da definire in altri piu alti proponimenti, ne quali conuiene rendere esquisita ragione dell'operationi dell'anima, & non gia in questa semplice filosofia ciuile.

Dubbio decimo terzo, sotto qual uirtu s'habbia a riporre la moderatione delli piaceri non dipendenti ne dal gusto, ne dal tatto. Cap. XX.



Si puo ancho ricercare, sotto qual virtu andara posta la moderatione de piaceri non dependenti dal senso del gusto, & del tatto, hauendo Aristotile sotto la virtu della temperanza collocato solamente la moderatione di quelli piaceri, che procedono da gli oggetti delli predetti duo sensi; conuenendo nondimeno hauer ancho riguardo alli piaceri, che si cagionano in noi per mezo de gli altri sensi esteriori: & tanto piu di quelli, che hanno piu del spirituale, i quali procedono dall'intrinseco nostro conoscimento; potendo facilmente li piaceri spirituali hauer piu forza delli corporei: come si vede per isperienza, che l'huomo spesse fiate tratto dal piacere della vendetta, non cura per adempirla, di mettersi a manifesto pericolo della morte. A questa questione si risponde, che l'oggetto della virtu è sempre circa le cose piu difficili; pero i piaceri del gusto, & del tatto, come piu vehementi, & piu naturali, & piu importanti, & piu

continui nel corso della vita nostra, doueano essere la propria materia, & il vero pascolo da essercitare in noi la virtu della temperanza; & non gia li piaceri de gli altri sensi, ne quali pochi huomini possono preuaricare in modo tale che importi: onde sopra questi piaceri nō cade la virtu della tēperanza, se nō per modo di ampio, & volgar significato. Quāto sia poi per li piaceri spirituali, diciamo, che la moderatione loro andra sotto la propria virtu; si come sotto la mansuetudine si ridurra il piacere della vendetta, & sotto la fortezza il piacere del combattere, & sotto la magnanimita il piacere dell'honore, & della gloria; & cosi gli altri piaceri sotto l'altre virtu loro appropriate.

Dubbio decimo quarto, in qual modo l'intemperanza, & l'insensibilita sieno vitij opposti alla temperanza. Cap. XXI. & vltimo.



RESTA da risoluere per conto di questo terzo libro, vn'altro dubbio ch'occorre circa l'intemperanza, & l'insensibilita, per chiarir meglio in qual modo queste qualita sieno vitij opposti alla temperanza: Perche prima non pare, che possa cader vitio in quelle cose, le quali dipendono dall'ordine di natura, si come sono li piaceri del senso, del gusto, & del tatto; da che ne segue, che pratticando l'intemperanza circa i detti piaceri, come circa proprio obietto, ella non debba esser tenuta in luogo di vitio: il che similmente pare che si possa dire (ma sotto altra ragione) dell'insensibilita: la qual tenendo gli huomini lontani dalla volupta, incitamento & cagione d'infiniti mali, non che di vitio, ma piu tosto del nome di virtu, pare, che sarebbe degna. A queste oppositioni rispondiamo, con dire primieramente, che l'intemperanza è vitio per questa ragione; perche, se a noi è stato concesso dalla natura l'appetito di seguir le cose, che piaciono al gusto, & al tatto, & questo per la conseruatione di ciascuno indiuiduo, & della spetie insieme; dalla medesima anchora ci è stata data la ragione, la qual per ordine di natura, deue predominare all'appetito: pero il trapassare i termini prefissi dalla ragione circa l'uso del mangiare, & del bere, & del coito, è cosa uitiosa; cosi perche è contra li precetti della retta ragione, come anchora perche dall'eccessiuo, & immoderato vso delle dette cose, graue nocumento, & ben spesso la morte si cagiona a gli huomini: Onde soleua dir Giulio Cesare, che molti piu huomini mancauano per causa della crapola, che per conto della spada. All'altra parte della proposta difficulta, diciamo, che l'insensibilita è uitio, per cui l'huomo manca in desiderare i piaceri del gusto, & del tatto in quel modo, che

comanda

comanda la retta ragione: il qual vitio puo nascere nell'huomo parte da mala complessione, parte da infirmita, & parte da odio di certi cibi, & beuande, che si cagiona da certa satieta, la quale fa poi venir l'huomo in desiderio di strane viuande, come accade alle dõne grauide; & parte finalmente da debolezza di giudicio, dal quale l'huomo si lasci rimouere infino dalle cose lecite. Per il che nocendosi in questo modo alla natura del corpo, si viene etiam dio ad offendere i sensi, & la prudenza, & a impedire la bellezza, & la robustezza del corpo, cosa, tanto importante per la difesa publica, & priuata; & finalmẽte a leuare la giocõdita de conuiti tanto atta a mantener l'unione fra i citadini: pero l'insensibilita sara vitio, ma assai piu leggiero, & piu tolerabile dell'intemperanza.



ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO QVARTO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, per dichiarare alcune spetie di auaritia, le quali anchora uanno sotto l'ingiustitia. Cap. I.

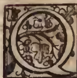
cap.1 *ἡ ἐλευθεριότης cioè, la liberalita.*



Da sapere, come dell'auaritia sono diuerse spetie: perche quanto al non dare del suo come conuiene, sara parco chiunque dara troppo poco; & tenace, chi non dara nulla; & sordido, chi con difficulta si lasciara vscire di mano cosa alcuna, come fanno coloro, i quali per meschinita fenderiano (come dice il prouerbio) vn pelo per mezo. Quanto poi per esser troppo pronto, & ingordo in accettare, & pigliare quello d'altri; o che questo si fara per mezo di brutta & vile professione, senza pero far torto ad alcuno, com'è il guadagno del ruffiano, & della meretrice, & dell'adulatore, & altri simili infami; o per uia di guadagno, nõ sol brutto, ma ancho ingiusto; & questo, o cõ pigliare quello, che si dourebbe gratiosamẽte donare, come fanno gl'usurari; o con vsar violenza, come fanno i ladroni; o con ingannare, come sogliono i giocatori; le quali spetie d'auaritia è d'auertire, che consistẽdo in atti di pigliar quello che non cõuiene, & di vsurpare l'altrui con ingiusti, brutti, & illeciti modi; pero parte si possono ridurre sotto l'ingiustitia, per vsurparsi in tutti questi modi l'altrui ingiustamente; & parte sotto l'auaritia, per pigliarsi della robba d'altri, nõ secondo il decoro, ma con modi indebiti, & indegni di huomo ciuile, & liberale.

Annotatione seconda, in manifestatione del nome accommodato alla magnificenza. Cap. II.

cap.2 *περὶ μεγαλοπρεπείας cioè, della magnificenza.*



Vesta voce, μεγαλοπρέπεια, per quello che si troua scritto nel terzo libro ad Eudemo, è diriuata dal nome greco πρέπον, che significa decoro, & ornamento; il quale (si come nell'istesso loco è auertito) nõ consiste gia in ogni sorte di spesa, ma in quelle sole, che contengono eccellenza di vn certo

eccesso,

eccesso; ma però di cose necessarie, & non sconueneuoli all'opere, che si voglion fare; quindi propriamente cagionandosi l'ornamento, & l'istessa uirtu della magnificenza.

Annotatione terza, circa l'opinione di Seneca intorno alla clemenza. Cap. III. cap. 3

πραότης, cioè, la mansuetudine.



VESTA uoce accommodata alla uirtu della mansuetudine non è sua propria, ma piu tosto del uitio, che concerne il difetto di questa uirtu: & questo per dinotare, che all'huomo da bene piu conuiene mancare, che eccedere nell'ira. Sopra che è da notare, qualmente (secondo l'opinione di Seneca) la mansuetudine è differente dalla clemenza in due cose. Prima in questo, che l'obietto della mansuetudine è l'ira; la onde le pene, & i castighi sono l'obietto proprio della clemenza. Dapoi, perche la mansuetudine s'essercita uerso ogni sorte di persone, & massimamente uerso de gli equali: ma la clemenza è propriamente de superiori uerso gli inferiori. Ma questa tale differenza posta da Seneca tra la mansuetudine, & la clemenza (laquale in luogo alcuno non appare presso di Aristotile) è molto bene da essere considerata: perche, se si uorra concedere, che la clemenza sia talmente distinta dalla mansuetudine, che niente habbia che fare cō esso lei, ci si rendera molto difficile a saluare il numero delle uirtu morali posto da Aristotile, in modo tale, ch'egli non riceua biasimo per hauerne tralasciata alcuna: oltre che non par esser uero, quello che Seneca presuppone, che la mansuetudine si trauagli solo circa le passioni dell'ira in modo tale, che sotto la regola di questa uirtu l'huomo non condescenda alle uolte a dar castigo a chi lo merita; hauendo detto Aristotile nel trattato della mansuetudine in detestatione, & biasimo di coloro, i quali, come stupidi, non si mouono mai ad ira; che è cosa propria de serui il non uendicar l'offese; & in un'altro luogo, che si trouano alcuni colerici, i quali non rimettono mai l'offesa senza vendetta; laqual poi, non è dubbio, potersi essequire & con le parole, & con li fatti, apportandosi danno a coloro, contra i quali si troua l'huomo acceso in ira. Perilche, per accordare l'opinione di Seneca cō la dottrina di Aristotile, si potria forse dire in questo modo; che la mansuetudine considerata nel suo essere vniuersale, includa sotto di se la clemenza, come sua spetie; & che, secondo altra consideratione piu particolare, ella sia vna spetie di virtu distinta dalla clemenza; andando pero l'vna, & l'altra sotto il commune genere della mansuetudine: per-

ne: perche, se ben l'ira è proprio obietto della mansuetudine, egli è pero tal obietto, ilqual si puo stendere in molto ampio significato, potendosi primamēte considerare, o come principio dell'abominare, ilqual sia appa rente, & non fondato, ilche propriamente conuiene all'ira; o come prin cipio d'abominare occulto, & radicato, si come è l'odio: dipoi, o che l'i ra si sfoghi senza vendetta, ouueramente con l'atto della uendetta; & che la uendetta si essequisca, o per mezo di parole ingiuriose, ouero con li fatti dannosi; & cosi contra persone pari, come contra gli inferiori, condescen dendo appresso l'huomo all'atto della uendetta, o per proprio interesse, o come ministro, & presidente della giustitia. Da questa diuisione si puo comprendere chiaramente, come la clemenza uada sotto la mansuetudine, come spetie sotto il suo genere; poiche (secondo l'opinione di Seneca) per mezo della clemenza, si modera l'animo d'alcuno sdegnato contra il suo inferiore nell'atto di prendere il castigo: essendo poi uitio di eccesso a lasciarsi condurre dall'ira, o dall'odio a castigar altrui senza misura, & senza remissione alcuna; si come è uitio di difetto mancare in tutto dall'es sercitare in alcuni casi le pene contra di chi le puo molto bene meritare, lequali maniere di costumi sotto la diuisione gia data della mansuetudine si riducono. Ma, perche poi si puo ancho concitar l'ira in alcuno con far lo prorompere in parole uillane, & ingiuriose, senza venir all'atto di uen detta penosa, diremo; che moderandosi l'huomo nel detto mouimento dell'ira come conuiene alla retta ragione, uerra ad hauere in se la mansue tudine in un modo distinto dalla clemenza: & in questa guisa si potra sal uare l'opinione di Seneca, con dire, che la clemenza presa come certa particolar maniera di mansuetudine, laqual s'adempie con l'uso delle pe ne, sia differente da quella mansuetudine, laquale nō s'impiega ne gl'atti penosi, potēdosi molto ben ridurre nel modo gia detto questi duo differēti capi sotto il general obietto della mansuetudine. Quanto poi sia per esser citar gl'atti penali per ordine di giustitia, diremo da questo risultare la uir tu dell'equita detta da Greci ἐπιείκεια; con laquale correggendo l'huomo, doue accade il bisogno, l'imperfettion della legge, declina nell'atto de ca stighi piu dalla parte della misericordia, che da quella del rigore; poten dosi poi dimandare chi in queste trapassa il mezo ragioneuole, parte in giusto, operando cosa contra la giustitia, & parte crudele, & immansue to, se guidato da ira, o da odio, si compiacera di castigar alcuno oltre ogni misura; & questo diciamo, per essere come impossibile, che l'huo mo condescenda come giudice all'essecutione de castighi senza qualche stimolo d'ira, & abominatione dell'opere brutte, & maluagie. Il fiero poi, secondo l'opinione di Seneca, sara chiunque si compiace di uedere stra tiare con ogni sorte di pena quelli anchora i quali non sieno degni di casti

go, ui-

go; uitio, ilquale non è commune a gl'huomini, ma come proprio delle fiere ua sotto della ferità.

Annotatione quarta, per scoprire la differenza tra li colerici amari, & li fastidiosi. Cap. IIII.

οἱ δὲ πικροὶ, cioè, ma gli amari. cap. 5



D'AVERTIRE, che li colerici amari, detti da Greci, πικροὶ, sono differẽti dalli colerici fastidiosi, detti χαλεποὶ: perche, oltre che gli amari non si scorrucciano per ogni cosa, ne con ogn'uno, come fanno i fastidiosi; appresso gli amari, se ben conseruano l'ira lungamente, per non la sfogare communicandola con gli amici, pur la rimettono ancho senza vendetta, con aiuto, & beneficio del tempo: la onde i fastidiosi non depongono mai la colera, se non quando si veggono uendicati a lor uoglia dell'ingiurie riceuute.

Dubbio primo, nelquale si difende, che la liberalita sia fondata non solo in atti, ma ancho in affetti. Cap. V.



IRCA la uirtu della liberalita, occorre primamente questo dubbio, ch'ella non sia fondata in moderatione di passione alcuna, si come nel secondo libro dell'Ethica si è detto conuenire a tutte le uirtu morali: perche, non pare che il liberale si stenda in altro, che in fare quell'opere, lequali contengono il dare, & lo accettare, & lo spendere le ricchezze. Diciamo a questa difficulta, che l'operationi della liberalita non possono hauer luogo senza la debita moderatione di quello affetto, ilquale nasce in noi di abondare nella robba, & di gratificare altri con donare loro delle cose nostre: pero la liberalita andra fondata nel desiderio di hauer ricchezze, & di renderci beneuoli gli huomini, con far loro benefici sotto la regola della retta ragione; da che ne procedono poi atti conuenienti all'uso delle faculta, lequali sogliono hauere il lor prezzo sotto la stima del danaro.

Dubbio secondo, che alla liberalità s'oppone per difetto l'auaritia, & la prodigalita per eccesso. Cap. VI.



ECONDARIAMENTE intorno alla liberalita è luogo da dubitare, non parendo che conuenientemẽte si sia assegnato il vitio del difetto all'auaritia; perche consistendo la virtu della liberalita in accettare moderatamente le ricchezze, pare che vitio di eccesso sia in accettarle senza misura, come fa l'auaro; onde l'auaritia parra uitio di eccesso rispetto alla liberalita.

Si rispon-

Si risponde, che se ben la uirtu della liberalita consiste cosi in dare, come in accettare la robba con decoro sotto la norma della retta ragione; non dimeno diciamo, che il neruo principale di questa uirtu è posto in distribuire le proprie faculta a persone meriteuoli, come atto piu difficile, & manco naturale, per essere gli huomini ordinariamente inclinati all'auaritia: pero il uitio del difetto ueramente consistera nel mancare in distribuire la robba come conuiene; & per conseguente l'auaritia, laqual manca in dare, se ben eccede in accettare, sara stata conuenientemente collocata nella parte del difetto; si come all'incontro alla prodigalita conuiene il uitio dell'eccesso, per cui l'huomo inclina a spendere, & a consumare le faculta senza misura.

Dubbio terzo, come la prodigalita si puo dire peccato & men graue, & peggiore dell'auaritia. Cap. VII.



E ANCHO da mettere in difficulta, se l'auaritia, come pare che tenga Aristotile, sia uitio piu graue della prodigalita: perche senza dubbio li peccati fatti contra di se stesso, come piu contrari all'ordine di natura, si deueno tenere per piu graui di quelli, i quali si commettono cōtra gl'altri; ma nella prodigalita è cosa chiara, che l'huomo noce a se medesimo nel consumare le faculta, che hanno da seruire alla sostanza, & mantenimento del suo proprio essere; & l'auaro per contrario offende gl'altri con pigliare il loro: dunque ne segue, che maggior peccato sia quello della prodigalita, che quello dell'auaritia. Diciamo a questa difficulta, che, se il prodigo (come talhor auiene) diuenta ancho dissoluto, & intemperato, egli senza dubbio sara di peggior costume dell'auaro; perche ad un tale non bastara consumare il suo proprio, che ancho con brutte, & illecite uie fara l'istesso della robba d'altri: ma se il prodigo resta con il solo disordine di dissipare le proprie faculta, diciamo, che in tal caso egli sara di qualita manco cattiua di quella dell'auaro, si come con molti argomenti Aristotile ha dimostro. Ne la ragione fatta in contrario è di alcun ualore; perche diciamo, che il prodigo almeno gioua a molti, quantunque facci male a se stesso: la onde l'auaro, con inuolare la robba d'altri, prima offende questi tali, & non arreca poi giouamento ad alcuno; oltre che fa grande ingiuria a se medesimo, priuandosi di molti commodi, quali potria godere, spendendo honestamente le ricchezze, delle quali a fatica si può dire, ch'ei ne sia padrone; poiche le tiene come morte, & sepolte, non le usando a quel fine, alquale sono ordinate.

Dubbio quarto, se il tiranno si puo dimandare propriamente prodigo. Cap. VIII.



HAVENDO detto Aristotile nel ragionamēto della liberalita; che il tirāno nō si puo dimādare prodigo, ci porge occasione di dubbio; conciosiacosa che, molti tiranni si sieno trouati, & si possan trouare, i quali spendano le loro facultà senza alcun ritegno, donandole a chi non merita, per adempire qualche brutta lor voglia; effetto, per il quale l'huomo è biasimato di prodigalita; da che pare, che ancho il tiranno possa esser prodigo. Diciamo, che per questa cagione tiene Aristotile, che il tiranno (propriamente parlando) non si possa dimandar prodigo; perche in tanta diuitia a lui abondano le ricchezze, che quantunque ne doni, & ne dispensi molte, nō pero ne rimane mai sfornito, o bisognoso, come accade necessariamente a coloro, i quali s'hanno a dimandar prodighi: & pero da greci la prodigalita è detta *ασωτία* per dinotar il vitio, con cui si consumano le proprie sostanze, le quali sono necessarie all'uso, & al proprio mantenimento di ciascuno.

Dubbio quinto, come la liberalita, & la magnificenza sono due uirtu morali insieme differenti di spetie. Cap. IX.



APPORTA anchora molta difficulta ad alcuni la virtu della magnificenza, s'ella sia differente di spetie dalla liberalita: Perche, se la liberalita (come determina Aristotile) abbraccia sotto di se tutti gli atti, che possono cadere nell'uso della robba, ne seguita, che comprendendo anchora l'uso dello spender le ricchezze, obietto proprio della magnificenza, ella venga etiam dio a comprendere sotto di se la magnificenza come parte, & spetie sua: & se alcuno uorra dire, che le spese appropriate alla magnificenza sieno differenti da quelle della liberalita, per esser proprio di questa le spese mediocri, & di quella le grandissime; & che per questo sieno due spetie di virtu insieme differenti: all'incontro si potra addurre vna tal ragione, che il piu & il meno non cagionano varieta di spetie, si come il piu bianco & men bianco panno non fa che l'uno & l'altro non sieno d'una medesima spetie di colore. A questa difficulta diciamo, che la liberalita, & la magnificenza sono due spetie di virtu insieme differenti. Prima, per che la liberalita, come si è detto per inanti, si tramette in tutti gli atti della robba: la onde la magnificenza propriamente si occupa intorno allo spen-

L dere:

dere. Dapoi, perche in questo è molto differente dalla liberalita, parte per rispetto dell'obietto, stando il liberale in vna certa mediocrita senza entrare nello spendere in quello eccesso, a cui è intento il magnifico; parte anchora per rispetto della retta ragione, la quale altra si ricerca nel liberale, & altra nel magnifico; poi che il liberale nelle sue spese non ha da mettere altro studio, che di farle allegramēte, & secōdo la sua posibilita. La onde il magnifico non solo ha da far questo, ma gli conuiene appresso esser dotato d'una certa particolar cognitione, per impiegar con grande giudicio le sue spese, accommodandole alle cose, secondo il piu conueniente modo di bellezza, & grandezza, della quale possono esser capaci; a che non ha riguardo chi è sol liberale. Per il che, essendo diuersa la materia, & la forma della liberalita dalla materia & forma della magnificenza, ne viene in consequenza, che sieno due diuerse virtu insieme differenti di spetie. Ne importa, che Aristotile habbia detto nel ragionamento della magnificenza, che il magnifico sia ancho liberale; per che non ha per questo voluto inferire, che il magnifico sia in tutto vna cosa istessa con il liberale in quella parte, nella quale hanno insieme conuenienza, essendo differēti nel modo, che hora si è dimostro. Et deue questa differenza essere a bastanza, per distinguere insieme queste due virtu, le quali s'occupano intorno all'uso delle faculta; non hauendo qui loco quella tanta esquisita distintione, la qual si puo trouare in altre cose, che sono piu distinte di queste nell'ordine di natura.

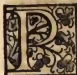
Dubbio sesto, come la magnanimita è spetie di uirtu diuersa da tutte l'altre uirtu morali. *Cap. X.*



OPRA la magnanimita accade primieramēte questo dubbio, ch'ella non sia virtu differente dall'altre virtu morali; & questo per risoluersi tutte l'operationi del magnanimo in alcuna di quelle, le quali sono proprie dell'altre virtu; onde ha detto Aristotile, che il magnanimo è ricettacolo di tutte le virtu morali. A questa difficulta rispondendo, primieramente ammettiamo la ragione fatta in contrario per vera: da poi, con tutto cio diciamo, che la magnanimita è virtu diuersa dall'altre virtu morali. Prima, perche comprendendo in se la radunanza di tutte l'altre virtu, in modo eccellentissimo, viene in questo a essere differēte da ciascuna di loro. Da poi anchora, per che per l'eccellenza di questa virtu tanto heroica conuenendo al magnanimo vn supremo honore, egli intorno a quest'affetto d'honore, il qual ha gran forza appresso gli animi nostri, si portara come cōuiene al decoro della sua grandezza; il che nō si puo gia essercitare senza certa propria maniera di virtu: Onde la magnanimita sara diuersa dall'altre virtu-

tu morali, rispetto anchora al supremo honore, il quale è obietto proprio del magnanimo. Per il che diremo, che la magnanimita è virtu, la quale cõprẽde in se, in vn modo eminente, tutto quello che cõuiene a ciascuna virtu morale; & che appresso conuenẽdo ad vn tale raunamẽto di virtu, grandissimo honore, sia offitio di questa virtu di regolare l'animo di chi la possiede, intorno all'affetto dell'honore, il quale è vn bene, che auãza tutti gl'altri beni, che vanno numerati fra quelli della fortuna: onde la magnanimita sara virtu esquisitissima sopra tutte l'altre virtu particolari de costumi.

Dubbio settimo, doue si difende la magnanimita da certe oppositioni. Cap. XI.



PARE ancho, che al magnanimo s'attribuischino alcune proprieta degne di biasimo; si come, ch'egli non sia ricordeuole de benefici riceuuti; & che non curi, anzi disprezzi gli altri huomini, fuggendo la loro cõuersatione; & portandosi appresso superbamẽte, in parlare di se cõ alterezza, & con certa ironia; & in tutto opponẽdosi all'humilita, virtu tanto celebrata nel christianesmo. Si rispõde, che il magnanimo, si come è piu volonteroso di fare che di riceuere benefici, per essere il fargli cosa piu pregiata che il riceuergli; cosi anchora piu si cõpiace della memoria de piaceri che habbia fatti, che di quelli, i quali habbia riceuuti; massimamẽte quãdo si vede priuo d'occasione, di poter rẽdere l'equiualente de seruitij hauti; de quali pero nõ viue in tutto scordeuole, ne senza pẽsiero di rẽdere il cãbio, & cõ vantaggio, al benefattore. Parimẽte nõ è da dire, che il magnanimo nõ stimi gli altri; ma è ben vero, che tiene gli huomini cõmuni, & dozzinali da quel che sono; si come, abbatẽdosi a uirtuosi suoi pari, sẽza dubbio di questi tali farebbe grande stima, & della loro cõpagnia grandemente si compiacerebbe. Il medesimo, similmente piu curãdosi dell'essistenza, che dell'apparenza, sobriamente, & quasi con ironia suol ragionare di se stesso; il che fa per nõ parere huomo vãtatore. Quãto all'humilita, è da cõfessare, che nell'huomo, il qual sia solamẽte regolato dalla norma della ragion ciuile; nõ si troua questa virtu; la qual è piu diuina, che humana: per che, lo'essinanire se stesso, & reputarsi seruidore indegno, & da poco, quãtunque l'huomo fosse di molta bonta, & di gran valore ornato, & facesse opere molto pregiate; certo che questo nõ è se nõ dono, il quale scaturisce dall'omnipotẽte, & gratiosa mano d'Iddio verso quelli, i quali per padrone, & per vero padre d'ogni cosa lo riconoscono; & cio sotto la scorta di molto piu alto lume di quello, con che i filosofi con il loro semplice discorso humano hanno potuto penetrare: da che ancho è auenuto, che Aristotile come seguace del solo lume naturale non ha hauto consideratione, ne cognitione di questa virtu dell'humilta; hauendo egli solamente fatto mentione di

certa bassezza chiamata vilta, come vitio opposto alla magnanimita; assai detestandola, come dapocaggine molto nociua, & contraria al ben ciuile; con tutto cio, non si toglie, che la magnanimita non sia uirtu degna di molta lode nella via ciuile, & che ancho non contenga precetti conformi alle regole christiane; poiche il magnanimo non stima degni d'honore se nō quelli huomini soli, quali sieno dotati di eccellēte bonta, apprezzando insieme le belle attioni, & odiando le brutte: il che ancho non disdice, anzi è molto conforme alla vera humilita christiana. E ben vero poi, che il magnanimo ciuile deuia molto dalla vera luce in questo; che nō riconosce le buone opere sue dalla mano d'Iddio, ma le reputa, & stima opre delle sue proprie mani, per le quali appresso si presume degno d'ogni grāde honore. La onde il christiano, quanto piu si troua bene incaminato nella uia del Signore, & quanto piu buone opere va facendo; tanto piu riconosce ogni cosa dalla bonta diuina, & tanto piu scansa gli honori del mondo, & tāto piu, riguardādo in se stesso, estenua se medesimo, & i suoi meriti, mentre che si troua in questa vita militante, per conseguire poi da Iddio maggior gloria nell'altra trionfante.

Dubbio ottauo, come la magnanimita è virtu differente di spetie dalla uirtu posta ne mezani honori. Cap. XII.



PPRESSO alle cose dette, la virtu posta ne mezani honori apporta difficulta, come che non si debba porre per virtu differente dalla magnanimita: Perche, si come sotto la fortezza si comprendono i maggiori & i minori pericoli, & sotto la temperanza vanno cosi i piaceri grandi, come i piccioli, & similmente in tutte l'altre virtu nel soggetto di ciascuna di loro si comprende il piu & il meno; cosi anchora pare, ch'una virtu sola (la qual sarebbe la magnanimita) douesse considerare li soprani, & li mezani honori senza moltiplicare in altra sorte di virtu. A questo si risponde, che la virtu ha sempre da riguardare gli obietti & gl'atti importanti, & difficili; & pero i pericoli grandi, & non i piccioli sono veramente in consideratione dell'huomo forte, & li piaceri uehementi, & di gran potere sono il proprio essercitio del temperato: & cosi auiene nell'altre virtu, doue le cose leggieri, & di poca importanza o si trascurano in tutto, oueramente si riducano sotto la consideratione delle cose piu principali. Ma della virtu del magnanimo, & di quella posta ne mezani honori, è molto diuersa la ragione: perche diciamo, che non solamente conuiene attribuire al magnanimo vn supremo grado di virtu, come quello che ha in se raccolte tutte le belle qualita in modo eccellētissimo; ma anchora come cosa rara, & difficile, & importante si deue mettere in luogo di virtu hauer la radunanza di

tutte, quantunque in mediocre grado sieno possedute: essendo, che il piu de gli huomini (se pur si trouano di questi uirtuosi che sieno colmi di tutte le uirtu) sieno di questo numero, si come poi tanto piu difficilmente, & piu di rado ueri magnanimi si ritrouano. Perilche ragioneuolmente, come due spetie di uirtu insieme differenti, si douranno cōputare la magnanimita, & la uirtu posta ne mezani honori: ilche tanto piu debbiamo confessare per questo, che il magnanimo ha in se l'eccesso delle virtu sopra l'ordinario uso de gli huomini: onde, essendo l'eccesso, che ua sopra la uirtu ordinaria, proprio obietto della uirtu heroica; & essendo la uirtu heroica differente di spetie dalle uirtu communi, si come si dichiara nel settimo libro dell'Ethica: pero la magnanimita, quasi come uirtu di semideo, sara differente di spetie dalla uirtu posta ne mezani honori.

Dubbio nono, come sotto la mansuetudine non si comprende l'appetito irascibile in modo tale, che in lui non sieno fondate anchora altre uirtu. Cap. XIII.


IRCA poi la mansuetudine nasce difficulta, per essere fondata in moderatione dell'ira, laquale pare ch'abbracci in se tutto l'essere dell'appetito irascibile; auenga che per l'ira si denoti l'atto proprio, ilqual procede dal detto appetito; si come ancho dall'ira, come da passione molto apparente & manifesta, è deriuato il nome irascibile: onde, abbracciando in questo modo l'ira tutto il campo dell'appetito irascibile, pare che niun'altra uirtu fuori della mansuetudine si possa trouare, laqual uadi fondata nel detto appetito; & pure la fortezza, laquale ha per oggetto principale di regolare l'animo nostro circa il timore, & la confidenza non puo essercitare questa buon'opera, senza il concorso dell'appetito irascibile; come ancho senza di lui non si possano odiare le cose mal fatte, & gli huomini ribaldi, nel modo, che presso del magnanimo sogliono essere in odio. A questa difficulta si risponde, che l'ira è una passione fondata nell'appetito irascibile, alquale, per essere l'ira il principale, & piu apparente affetto di quest'appetito, si è attribuito il nome a lei conforme; con tutto che poi altro sia l'appetito irascibile, & altro l'ira: per che l'appetito è vna potenza, per laquale siamo atti a riceuere in noi diuerse passioni: ma l'ira non è potenza, ma una passione, che procede dall'appetito irascibile; ilquale poi è da sapere, come puo essere & bene, & non bene animato; & doue si troua bene animato, quiui accende nel cuore humano graui affetti; ꝑ li quali poi l'huomo & si scorruccia, & odia, & cōfida, & si moue all'imprese pericolose, cō abhorrire insieme tutte le co

se con-

ſe contrarie; ſi come, all'incontro, quelli huomini, ne quali ſi troua l'appetito iraſcibile poco viuace, & poco animato, ſono timidi, & vili in modo che fuggono la difeſa di lor ſteſsi, quantunque ſieno grandemente offeſi, & oltreggiati. Perilche non ſi toglie, che oltre la paſsion dell'ira, nõ ſieno ancho altri affetti dipendenti dall'appetito iraſcibile, per li quali poſſono hauer luogo molte altre virtu fuori della manſuetudine; ſi come fra l'altre la fortezza per riſpetto del timore, & della confidenza; & la magnanimita, & la virtu poſta ne mezani honori, coſi per la moderatione del timore, & della confidenza, come anchora per riſpetto dell'odio, che'l magnanimo ha da portare alle coſe brutte. Et in ſomma, come che in molte virtu poſſa cadere l'abominatione di diuerſe coſe, donde poi s'abbracciano molte honorate attioni; coſi per tutti queſti modi le virtu andranno fondate nell'appetito iraſcibile, come quello, di cui è proprio abhorrire tutto quello che diſpiace, ſi come per inanti è gia ſtato conſiderato: eſſendo poi d'auertire, qualmẽte la virtu della manſuetudine è particolarmẽte impiegata circa l'obietto dell'ira, per ſtabilire in generale il modo, nel quale ſi debba l'huomo regolare ne gli atti, a quali condeſcenda ſotto il mouimento dell'iſteſſa ira.

Dubbio decimo, ſe in alcun modo ſia lecito dire la bugia. Cap. XIIII.



SOPRA la virtu dell'eſſere veritiero ſi ricerca, ſe all'huomo virtuoſo ſiá lecito dire la bugia à fine di qualche bene, o per ſhiſare alcun male; come ſaria per ſaluar la vita ad alcuno: Perche, doue con dire vna falſita ſi cagiona vn maggior bene, pare che conuenga dirla; ſi come pare che ſia lecito (parlando pero ſecondo le regole della virtu ciuile) di fare vn leggier male per ſchifarne vno maggiore. Diciamo aſſolutamente, che il mentire, & dir la bugia in qualunque modo, & per qual ſi voglia cagione, è atto non ſolamente vietato dalla legge chriſtiana, ma ancho biaſimeuole ſecondo la propria humana ragione; la quale, per ordine di natura, ha da volere, che le coſe appariſchino veramente quali ſono, & non ſotto ſpetie mentita dell'eſſer loro: ben che poi il Politico, attendendo alla conſeruatione del ben publico, ſecondo lo ſtato di queſta vita preſente, condonando certa imperfettione a gl'huomini, comporta loro dire la bugia in certi caſi: perche, eſſendo la bugia di tre ſorti, cioè, noceuole, officioſa, & giocoſa, permette a i cittadini la giocoſa per loro trattenimento & recreatione; & l'officioſa altreſi, quando ſia per cagionar qualche gran bene, o per ſchiſare qualche gran male; ma la bugia, che noce altrui,

vuole

vuole il Politico anchora, ch'ella in tutti i modi si fugga dal virtuoso; cosi per esser cosa in se brutta il mentire, come anchora per farsi in questo modo offesa al prossimo con le false menzogne.

Dubbio undecimo, come conuenientemente nel burlare sia posta la uirtù della piaceuolezza. Cap. XV.



PARE ancho, che nel burlare nõ possa hauer loco alcuna virtu, si come Aristotile vi ha posto quella della piaceuolezza: Perche, cõsistendo il burlare in certo gioco di motteggiare, nõ pare, che la virtu, la quale ha da essere circa cose graui & ardue, possa stare ne giochi essercitati senza fatica; & massimamente non conuenendo mettere il fine della nostra felicita nel gioco, si come dimostra Aristotile nel decimo libro dell'Ethica. Si rispõde a questo dubbio, che l'huomo è naturalmente amico della societa, & mutua conuersatione de gl'altr'huomini: onde a noi, per poter conuersare insieme in modo molto piu eccellente di quello che fanno le pecore, & gli altri bruti animali, che stanno mutoli insieme ne pascoli, è dalla natura stato concesso il fauellare, col quale accompagnandosi l'ingegno fondato nella ragione, ci fa prendere gran godimento della mutua cõuersatione humana. Per ilche diremo, che per ricreatione, & alleggerimẽto delle molte fatiche, le quali si patono & per li studi, che poniamo nel sapere, & per altre attioni trauagliate, ha hauto loco, fra gli altri piaceri, quello anchora della burla, & de motti; li quali sogliono dilettare & rendere grato l'huomo, che ben li usa, a quelli, con i quali cõuersa. Pero l'atto del burlare seruira alla vita dell'huomo felice, cosi per il detto rispetto, come anchora, perche nella virtu della piaceuolezza accade toccare tratti rari, & molto ingegnosi, per li quali si essercitano le virtu intellettiue con rendere insieme gran piacere, per essere pieni di dolce marauiglia: da che ancho si raccoglie non esser vero, che sia tanto facile il saperli valere con decoro, a tempo & luogo, delle burle; che anzi pochissimi si trouano leggiadri, & garbati burlatori.

Dubbio duodecimo, per qual causa si è parlato della uergogna secondo l'ordine delle uirtù, & non dello sdegno, ne della misericordia; & per che circa tutte le passioni non si sono ordinate proprie uirtu, & proprij uitij. Cap. XVI. & vltimo.



HAVENDO Aristotile in questo quarto libro, in compagnia delle virtu morali, trattato anchora della passione della uergogna, come quella, la quale in certo modo possa esser buona, & degna di lode; per cio si puo dubitare, prima, perche non habbia fatto il medesimo della misericordia, la quale

è tanto

è tanto cõmendata, che Iddio il qual si chiama padre delle misericordie, ci comanda, che siamo misericordiosi l'uno uerso l'altro. Dapoi, per qual cagione circa tutte le pasioni humane non si sono ordinate proprie uirtu, & proprij uitij; si come ne circa l'inuidia, ne circa lo sdegno o indignatione che si uoglia dire, da Greci dimandata, νέμεσις, mediante laquale ci dogliamo del male che accade a buoni; & del bene de cattiui; & all'incontro ci rallegriamo, uedendo li buoni essaltati, & remunerati come meritano, & li cattiui depresi, & castigati in quel modo, che loro conuiene. Rispondendo primieramente alla seconda parte di questa difficulta, diciamo, che intorno a quelle pasioni, lequali sono atte a riceuere eccesso & difetto insieme con una lodata mediocrita, si possono, & si deueno ragioneuolmente ordinare le uirtu, & i uitij: le uirtu, in accettare la debita mediocrita, laqual è molto difficile a trouare; i uitij poi, in uscir fuori di detta mediocrita, con accostarsi, o all'eccesso, o ueramente al diffetto, in quel modo che Aristotile ha esposto copiosamente nel secondo libro dell'Ethica, & in altri luoghi. Pero circa l'inuidia, & circa l'indignatione tolta nel modo detto disopra, & circa altra pasione, laqual sia del tutto o buona, o cattiua, non si potea, ne douea ordinare alcuna uirtu morale; & questo, per rimanere l'inuidia sempre pasione biasimeuole, & l'indignatione sempre degna di lode, senza potersi mutare ne l'una, ne l'altra; si come parimente auiene di tutte l'altre pasioni, le quali sono determinate di loro natura al bene, ouero al male. Quanto poi all'altra parte della difficulta, fatta inanti (per intender meglio quanto ragioneuolmente Aristotile habbia parlato della pasione della uergogna in compagnia delle uirtu morali) è da sapere; che si come nelle uirtu si troua una lodata mediocrita, a cui due contrari biasimeuoli s'oppongono, uno di eccesso, & l'altro di difetto; cosi parimente la uergogna sotto certa simiglianza, riceue una diuisione di gradi del piu, & del meno; fra quali come insieme opposti, & uituperabili (per esser sempre in ogni cosa l'eccesso, & il difetto di mala qualita) cade un mezo, in comparatione de suoi estremi, buono & laudabile; non gia che assolutamente sia tale, ma sotto conditione; inquãto che l'huomo cacciato dallo stimolo della uergona, per fugir l'infamia, si puo & pentire delle cose brutte, ch'egli habbia operato, & accẽdersi di caminare per la uia delle uirtu; che altrimenti la uergogna non potrebbe essere se non cattiua come inditio, & chiaro argomento di brutte operationi. Ne Aristotile in altri, fuor che ne giouani, ha uoluto commendare una certa debita maniera di uergognarsi, & con ragione: perche, essendo l'eta loro anchor immatura, & molto soggetta a gli errori, cosi per la grande uarieta de gli affetti, da quali sono di continuo aggirati, come anchora per la poca isperienza che hanno delle cose humane; pero torna loro molto

utile

vtile, che habbino il freno della vergogna, il quale li ritiri dall'opere cattiue, & così venghino a seguire quelle, che sono degne di lode: ma in huomini gia d'anni maturi, non ammette Aristotile la vergogna, per essere ella in questi tali sempre argomento delli loro falli, de quali non possono esser degni di scusa, si come i giouani; ne facili ad emendarsi, per essere arriuati troppo oltre cõ gli anni in pigliar mala piega de costumi. Et se Alessandro nel libro delle sue questioni morali al vigesimo capo, pare, che habbia tenuto, che ancho ne gl'huomini maturi la vergogna conuenga; egli pero (se ben si considera) intese della vergona, la quale, secondo la sua opinione, si puo eccitare anchora nell'huomo da bene per cagione d'infamia estrinseca, la quale da calumnia d'altri possa risultare; ma Aristotile, quando biasima la vergogna ne gli huomini di eta matura, intende di quella, la quale si eccita per cagione delle proprie brutte operationi fatte volontariamẽte dall'huomo. Et quanto poi a dishonori fatti ad alcuno ingiustamẽte, vuole Aristotile (si come appare nel trattato della magnanimita) che il magnanimo in modo alcuno nõ ne tenga conto, ma li disprezzi, come fatti oltre il merito della dignita sua. Di piu, nel trattato della fortezza, manco vuole, che il temere l'infamia sia obietto proprio dell'huomo forte; benche non biasimi ancho nel medesimo luogo quelli, i quali temessero di essere infamati, per conto d'infamia, che altri malignamẽte tentassero di dar loro: a che pero con altri ripari si puo l'huomo opporre, senza lasciarsi occupare dall'affetto della vergogna; la quale propriamente pare che nõ possa essere altro, che inditio, o di macchia contratta per propria colpa, o di debolezza, & fiachezza d'animo sospettoso d'essere incorso in atti degni di biasimo, il che senza dubbio a huomo virile nõ pare che conuenga: ma non pero si douera mettere in dubbio, che nõ sia assai manco male in ogn'uno, il vergognarsi delle cose brutte opposte all'huomo, o per calunnia, o per propria colpa; che come sfacciato, & manifestamente amico delle attioni brutte, in tutto trascurare ogni cosa. Per il che (applicando il ragionamento al proposito principale) diciamo, ch'essendo ne giouani lodato il vergognarsi sotto certa misura, & biasimato il deuiare da questa, o in piu, o in meno; pero Aristotile, con molto opportuna consideratione, hebbe a trattare della vergogna, dichiarãdo la mediocrita, & gli estremi suoi, cõseguentemente alli ragionamenti fatti circa le virtu morali, delle quali parimẽte i mezi & gli estremi si erano esplicati. Ma questo istesso nõ si vede gia, come egli douesse fare intorno alla misericordia: per che tolta come passione, la qual affilige l'animo per il male che molesta, & consuma alcuno indegnamẽte, si come nella Rettorica è definita da Aristotile, ella nõ contiene in se atto di virtù; ma resta solo vn'argomento di male, che si troua parte in colui, il quale sia cadutoin miseria, & parte in coloro, i quali si affliggono per il

M danno

danno d'altri:a che si puo ancho aggiungere questa ragione.Per che si puo dire,che l'huomo o veramente incorre immeritamente ne mali,o vero per sua colpa,& proprio demerito: se immeritamente, diremo, che per li danni d'un tale, il quale, essendo immeriteuole di male, s'ha a tenere per huomo da bene,nõ conuiene propriamente mouerci a compassione,ma piu tosto a degno; che vn'huomo di bonta tale sia trauagliato da miseria alcuna; il che è conforme a quello,che Aristotile dichiara nel libro della sua Poetica,al luogo,doue parla de subietti idonei alla compositione tragica: se ancho l'huomo per sua colpa, & demerito cade ne mali,essendone per cio meriteuole,non pare medesimamente,che per vn tale ci conuenga mouere a misericordia,essendo ordine della giustitia, che a malfattori si diano i debiti castighi. Ma dira alcuno, che questo conuiene contra gl'huomini estremamente cattiui,& scelerati;i quali, per le loro sceleratezze, nõ meritando che altri si mouino a compassione per li danni che patono,nõ sono ancho subietti atti al poema tragico, si come parimente dimostra Aristotile nel predetto loco; ma non gia contra di coloro, i quali per humana fragilita cascano in errori, da quali poi sono condutti in qualche grande calamita; che anzi di simili persone, pare che l'humanita nostra c'inuiti ad hauere misericordia;si come medesimamente questi tali, per parere di Aristotile, sono soggetti molto appropriati alla tragedia. A questo discorso dando noi la mano,diciamo con tutto cio,che la compassione, la qual si voglia hauere a gl'huomini nella detta guisa compassioneuoli,non sara finalmente altro,che passione afflittiua; la quale penetra negl'animi humani piu,& meno,secondo la complessione,& inclinatione di ciascuno, senza percio ridurre l'huomo nella virtu, ne ancho indirettamente, come si è detto della vergogna;la quale da i giouani ben intesa,& da loro sentita come cõuiene, se non comprende atto vero di virtu, almeno include sempre la detestatione delle opere brutte;il che pur è in vn certo modo bene; poi che di qua si possono mouere i giouani a seguire l'attioni virtuose, fuggendo le vitiose. Et se si vorra dire,che parimente dalla misericordia l'huomo possa essere indutto,& a donare il suo per solleuar alcuno posto in grande necessita,& miseria;& a perdonare l'offese,cõ lasciar la vendetta,la qual potesse prontamente essequire contra quello,che a lui hauesse fatto offesa;& a rimettere le pene per giustitia debite ad alcuno; diremo all'incontro primamẽte, che se alle volte cotali effetti si possono cagionare dalla misericordia,nõ pero vanno cõ lei sempre cõgiunti in quel modo, che alla vergogna è attaccata sempre la detestatione delle opere brutte per paura dell'infamia. Da poi diciamo,che queste buone operationi,le quali si vogliono presupporre,che dipendano dalla misericordia, molto piu propriamente,& conuenientemente si ridurãno sotto la regola delle proprie virtu morali,mediante le quali

si esser-

si essercitano l'attioni cō habito, & con elettione; & nō gia per essere l'huomo guidato da passioni: si come diremo, che il solleuare i bisognosi con le proprie faculta, conuiene alla virtu della liberalita; & alla mansuetudine il declinare piu tosto in perdonare, che nel far la vendetta delle offese; & all'equita detta da Greci; ἐπιεικία, propriamente appartiene usar remissione, in certi casi, delle pene cōtra di coloro, i quali le potriano meritare; in che principalmēte pare, che habbia loco l'effetto coforme alla passione della misericordia, & che ella in questo modo si vēga a ridurre sotto l'habito di virtu. Quāto poi a Iddio, è cosa chiara, presso de Theologi, che in esso non puo cadere sorte alcuna di passione: onde ancho in Dio nō sara la misericordia tolta per passione; poi che quella diuinita, per se stessa, non è atta a patire cosa alcuna, il che sarebbe in lei argomento d'imperfettione; se bene poi nella dispositione de gli effetti, sotto la sua infinita prouidenza, ella è infinitamente misericordiosa, & massimamēte verso il genere humano: a cui, per la caduta de primi nostri padri, era necessaria la misericordia diuina, per solleuarlo da quella miseria, dalla quale nō potea giamai essere bastante a rihauersi cō le sue proprie forze. Et di qui ancho principalmente, per questa commune miseria, nella qual cadde per il peccato originale l'humana natura, Iddio ci comanda hauerci insieme misericordia, si come tutti noi della sua siamo grandemente bisognosi: onde il Christiano è tenuto hauer compassione di ciascuno, quantunque grande scelerato sia; & odiando solamēte le sue opre rie, & nō lui, deue desiderare, & procurare la salute dell'anima sua, sopra ogni altra cosa: & questo sotto il santo zelo di quella carita suprema uirtu theologale, mediāte la quale Iddio ne gli eletti suoi rinoua, con eccellenza sopra humana, tutte le virtu morali, & gli fa conseguire, presso della sua diuina Maesta, misericordia incomparabile, in uece di quella, ch'essi haueranno vsata verso i prossimi loro; essendoci dalla bocca del figliol di Dio stato predetto; che beati sono i misericordiosi, perche essi anchora conseguiranno la misericordia.



ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO QVINTO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, per esplicare la conuenienza, & differenza che hanno insieme la giustitia vniuersale, & la semplice uirtu morale. *Cap. I.*

cap 1. τὶ δὲ διαφέρει: *cioè, ma in che siano differenti.*



SCOPRE qui Aristotile sotto breuita la differenza che si troua tra la giustitia vniuersale, & la semplice virtu morale, ma dichiarando prima, in qual modo sono insieme vna cosa istessa, con dire: ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτή: cioè, per che la giustitia è quello istesso, che è la virtu: il che si deue intendere quanto alla sostanza in astratto; & questo, per includersi nella giustitia tutto quello, che conuiene alla virtu morale. τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό: cioè, ma l'essere determinato, che risulta dalle conditioni, & proprieta materiali, non è il medesimo; il che è come se noi dicessimo che Socrate, & Platone hanno vn'istessa natura humana, & sono poi insieme distinti nel loro particolare essere: Per che, considerata la virtu in quanto è giustitia, ella hauera l'esser suo posto in relatione d'altri, come quella, la qual è indrizzata al bene della Republica: considerata poi in quanto virtu, si ristringera nell'esser habito dell'anima, in quell'istesso modo, nel quale, si è definita la virtu morale nel secondo libro dell'Ethica: Pero diremo, che la giustitia vniuersale comprende tutto quello, che conuiene alla virtu morale, per esser ella parimente habito dell'anima, si come la virtu morale: & per questo Aristotile determino, ne libri della Politica, che fosse vna stessa virtu in vn certo modo quella dell'huomo da bene, & quella del buon Cittadino: & è poi ancho differente la giustitia dalla virtu morale, per l'aggiunta che riceue nell'essere indrizzata alla perfettione della Republica, sotto la norma delle leggi proposte nel proprio stato di ciascun gouerno. La onde, la semplice virtu morale sene sta nelli

ſuoi proprij termini dell'uſo, & perfettione della vita priuata: perche, non è da dire, che l'huomo ſempre s'intrometta nelle attioni, che hanno relatione alla Republica; potendo egli etiamdio operare ſolo per il fine della perfettione di ſe ſteſſo, per far quello che conuenga ad huomo da bene, ſenza applicarſi coſi ogni uolta allo ſtato dell'intereſſe publico: non gia che l'huomo anchora nelle priuate attioni virtuoſe non habbia d'hauere qualche riguardo ad altri; poiche ne la liberalita, ne la magnificenza, ne ordinariamente l'altre virtu ſi poſſono ſenza qualche riſpetto d'altri priuatamente eſſercitare: ma ſi vuol intendere, che l'attioni della vita priuata non riceuono altro compimento, fuor di quello, il quale conuenga alla perfettione dell'huomo da bene, in ſodisfattione di ſe ſteſſo; douendo ſempre ciaſcuno operare quello che conuenga ſecondo la conditione del ſuo proprio ſtato. La onde l'attioni regolate ſecondo la giuſtitia vniuerſale (il che parimente ha luogo nella giuſtitia particolare) in tutto, & propriamente riguardano il bene, & la perfettione della Republica, alla cui norma, & ſodisfattione l'huomo giuſto è tenuto indirizzare tutte le ſue operationi: in che certo cade differenza di non mediocre importanza; conciosia coſa che, per eſſercitare gli atti virtuoſi conuenienti al theatro della Republica, in relatione del ben publico; atteſo la tanta diuerſita de gli humori, che ſi trouano ne gli huomini, & la grande varieta delle coſe, che occorreno in una moltitudine inſieme intereſſata nel medeſimo ſtato di gouerno, molto maggiore ſtudio, & fatica, & maggior poteza, cō iſperieza appreſſo, ſi ricerchi di quello, che ſia di meſtiero per eſſequire l'attioni in ſodisfattione, & cōpimēto della ſola vita priuata; laquale pero è ordinata alla vita ciuile, come ad vltima ſua perfettione; ſi come ci diede ad intendere Ariſtotile nel primo libro della Politica, con dire; che l'huomo ſolitario s'ha a tenere, o per vn'Iddio, per eccellenza di bonta, & ualore, in che trapaſsi gli altri; o per una beſtia, come nimico della compagnia ciuile, alla quale da natura gli huomini ſono inclinati.

Annotatione ſeconda, par manifeſtare il proprio obietto della giuſtitia particolare. Cap. II.

ὅταν δὲ πλεονεκτῇ: cioè, ma quando piglia di piu.



SI come per inſegnare l'altre uirtu morali, Ariſtotile ha oſſeruato vn'ordine tale, di ſpianare, inanzi a ogn'altra coſa, la materia, circa laquale prattica ciaſcuna virtu, per dipendere da queſto la ſoſtanza, & la propria cognitione di ciaſcuna di loro; coſi, volendo trattare della giuſtitia particolare,

lare, con molta accortezza ua considerando l'oggetto, & la propria materia, intorno laquale ella s'inuolge; & questo fa sotto la scorta dell'ingiustitia, per essere gli effetti suoi a noi piu palesi di quelli della giustitia. Onde, hauendo prima fatto una buona ricercata sopra diuersi atti d'alcuni vitij, i quali pareuano hauere qualche conuenienza con l'ingiustitia, si è finalmente condutto a stabilire, che l'obietto proprio dell'ingiustitia particolare, non è altro, che soperchieria fatta ad altri; o per conto di robba, o per conto d'honore, o per l'ingiurie, che ritornano in danno, o dell'honore, o della uita d'altri; & tutto cio per l'affetto dell'auidita, & piacere, che l'huomo prende dall'ingiusto guadagno; si come significano l'infrascritte parole d'Aristotile poste nel secōdo capo di questo libro: καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ κέρδους: cioè, tutti i modi dell'ingiustitia vēgono operati per causa del piacere, che si prende del guadagno. Doue è da notare, che questa è talmente propria materia dell'ingiustitia particolare, che a niun'altra sorte di vitio propriamente si puo accommodare: & se bene sotto l'auaritia sono stati posti l'usurario, il ladrone, & il fraudolente giocatore, i quali anchora si possono dimandar ingiusti; diciamo pero primamente, come sono molt'altre spetie d'auaritia; si come il parco, il tenace, il sordido, & il ruffiano, & altri simili, i quali non hanno che fare con l'ingiustitia particolare: dapoi se bene il ladrone, l'usurario, & il giocatore sono detti ingiusti, inquanto che, con far torto ad altri soperchiandoli con pigliare il loro, attendono al guadagno della robba, li medesimi si dimandano anchora auari per rispetto del uile, & meccanico animo loro troppo ingordo in accettare, & pigliare quello d'altri con modi bassi, & infami; poiche l'vsurario, & il ladrone si espongono a molti pericoli, & tolerano molte indignita per un poco di guadagno; & il giocatore parimente con frodi inuola bruttamente quello de gli amici, verso de quali douerebbe esser cortese de suoi proprij beni: modi certamente in tutto contrari al largo, & generoso cuore del uero liberale. Et per ciò Aristotile, nel trattato della liberalita, non volse che si desse nome d'auaro al tiranno occupatore delle citta, & spogliatore delle chiese; per essere cotali atti non di basso animo uolto a uile, & plebeo guadagno, ma di grande, & vasto core, ilqual sia intento a cose grandi; ma ingiusto, empio, & crudele disse, che si douea nominare. Perilche, essendo posto il proprio oggetto dell'ingiustitia particolare, nel piacere di soperchiar gli altri nel guadagno di qualunque cosa; a che puo condescender l'huomo, & per auidita d'hauere, & ancho per malignita di uedere gli altri sbattuti, & abbassati; ne segue, che all'habito contrario, cioè, alla giustitia, conuenga di moderare questo iniquo desiderio: onde la uirtu della giustitia particolare consistera non solo nella regola de gli atti proprij; ma nella moderatione anchora di certe hu-

te humane pasſioni; ſi come medeſimamente ſi è gia moſtro conuenire a tutte l'altre uirtu morali: non eſſendo punto da dubitare, che il piacere, ilqual moue l'huomo alla cura del guadagno di qual ſi uoglia coſa, non caſchi ſotto certo appetito, & affetto humano; come ancho auiene del piacere dell'honore, & altri ſimili obietti proprij d'alcune altre uirtu.

Annotatione terza, in dichiaratione di un luogo d'Ariſtotile circa il duello. Cap. III.

δουλεία δοκεῖ εἶν, εἰ μὴ ἀντιποιήσῃ: cioè, pare ſeruitu, ſe non ſi fara la uendetta.



Er dire in queſto loco Ariſtotile, che ſia atto ſeruile il non uēdicare l'ingiurie, quindi alcuni hanno preſa occaſione di credere, che per opinione d'Ariſtotile ſi doueſſe ammettere il duello nelle buone citta, come unico, & honeſto rimedio da pigliar uendetta dell'offeſe riceuute. Ma queſta illatione (ſe ben ſi conſidera) non è punto neceſſaria: perche potra molto ben baſtare, che per conto dell'ingiurie, che gli huomini ſi fanno l'uno all'altro, ſieno propoſte leggi per dar caſtigo a coloro, i quali ſaranno offenſori dell'altrui quiete; & che medeſimamente ſia deputato vn magiſtrato, come douerebbe eſſere in tutte le ben ordinate citta, ilqual habbia da conoſcere, & da giudicare le querele, & le diſcordie, & l'offeſe, che occorrono fra i cittadini: oltreche ſi puo ancho dire, che il vendicarſi dell'ingiurie nel tempo del calore dell'ira, ſia coſa aſſai eſcuſabile, ſenza entrare a ſangue freddo in cimento coſi deteſtabile, com'è l'abbattimento fatto nelli ſtecchati ſecondo l'uſo di duello, gia in tutto leuato dal ſacro concilio di Trento.

Annotatione quarta, circa l'ignoranza, che ci ſcuſa da gli errori. Cap. IIII.

ἀλλ' ἀγνοοῦντες μὲν, διὰ πάθος δέ: cioè, ma eſſendo ignoranti per conto di paſſione.



Etermina Ariſtotile in queſto loco, come ſpontanei, & per conſeguente, degni di perdono ſieno tutti quelli errori, i quali ſi commettono per ignoranza; non tanto per quella, che concerne le particolari conditioni de fatti, come, ſi è gia ſtabilito nel terzo libro dell'Ethica; quanto anchora per l'ignoranza detta vniuerſale, per cui vien detto l'huomo ignorante, per deuiare dal vero bene; non gia quando l'ignoranza

ſtia inſie-

ftia infieme con l'elettione, che quefta, non gia mai in modo alcuno è capace di fcufa, fi come nel predetto terzo libro fi è determinato; ma quando da cotai pafsioni fia caufata, che offufchino il retto giudicio dell'huomo in modo tale, ch'egli fia condutto a preuaricare, quafi che come accecato da quefte pafsioni, non s'aueda de gli errori fuoi. Ma è pero d'auertire, che Ariftotile limita quefto fuo parlare in modo, che vuole, che l'ignoranza ferua all'hora per ifcufa, quando gli errori commefsi dall'huomo per ignoranza, fieno cagionati da pafsioni humane, & naturali; com'è la fame, la fete, & altre cofe fimili; ma non gia quando le pafsioni trapaffano l'ufo naturale, & humano: come faria fuori dell'ordine di natura, che l'huomo fi mefcolaffe carnalmente con le beftie; & fuori dell'ufo humano, che il padre ardeffe di dishonefto amore della figliola, oueramente il fratello della forella: perche gli errori commefsi dall'huomo per ftimolo d'affetti tanto beftiali, vuole Ariftotile, che per ogni modo fieno puniti fenza remifsione alcuna. Da che ancho fi puo raccoghere, che quefti huomini in tal maniera monftruofi, fi come non meritano perdono de i loro falli, cofi non fieno ancho degni di compafsione, fe per caufa delle dette pafsioni infolite, & inhumane, vanno a cadere in molti, & grandi infortunij; & per confeguente quefti tali non potranno effer foggetti appropriati alla Tragedia; di cui è proprio difegno, oltra al timore, di mouere anchora la mifericordia ne gli animi delli fpettatori, con rapprefentar loro la miferia d'huomini degni veramente di compafsione; il che nelle dette perfone non ha luogo.

Annotatione quinta, in efplicatione del tefto di Ariftotile affai ofcuro circa le varie forti d'huomini, ne quali habbino, o non habbino luogo l'ordinationi della giuftitia. Cap. V.

ἐσὶ δὲ τὰ δίκαια: cioè, ma fono i giufti.



N quefto loco, Ariftotile, fecondo la commune efpofitione dell'interpreti, dimoftra in quali huomini fieno le ragioni de giufti gia dichiarati per inanzi; con dire, che fi trouano in coloro, che fono partecipi de beni affoluti; intendendo, per quefti beni, le ricchezze, & gli altri beni della fortuna, ne quali pero i detti huomini patono ecceffo, & difetto; inquanto che, per la troppa abondanza, fdrucciolano in molti falli; fi come anchora per il mancamento di efsi beni (di che gli interpreti non fanno altro difcorfo) fi potrebbe dire, che molti commettano de gli errori; mentre che con illeciti modi fi danno a voler far acquifto delle ricchezze

delle quali

delle quali sono auidi senza misura. A che soggiunge poi Aristotile ritrouarsi alcuni altri, ne quali non ha loco questo eccesso, come si potria forse dire de gl'Iddij: in questo accennando Aristotile, secondo la commune interpretatione, all'opinione di Platone, il quale tenea, che ancho ne gl'Iddij fossero le virtu morali: & come si puo dire anchora di quelli huomini, che gia sono arriuati al sommo delle virtu; appresso i quali qual si voglia abondanza di ricchezze, o d'altri beni temporali non ha forza di fargli preuaricare in modo, che escano fuori della lodata mediocrita. Sono poi alcuni altri tanto vitiosi, & di cura talmente disperata, che in niuna maniera, ne il molto, ne il poco gli puo recar giouamẽto; ma ogni cosa torna in loro danno & rouina; per seruirsi costoro sempre in mala parte di quello, che puo esser bene, essendo vsato in quel modo che conuiene. Alcuni altri finalmente sono, a quali apportano danno li predetti beni temporali; ma pero infino, ad vn certo segno, & non gia secondo quello estremo di quelli, de quali gia si è detto. Da che poi inferisce Aristotile, secondo la predetta interpretatione, che li giusti, cioè le ragioni della giustitia dichiarata, sono cosa humana, come che non habbiano che fare con gl'Iddi, ma con gli huomini soli; non dichiarando pero alcuno de gl'interpreti, in qual modo propriamente s'intenda quello che dice Aristotile, che le predette cose giuste si trouino il alcuni huomini, & come questo sia. Et questa si è la interpretatione, che communemente vien data al presente testo, il quale per auentura potrebbe riceuere esplicatione di concetto piu alto, & di maggiore importanza; si come hora noi andremo considerando con essaminarlo tutto diligentemente di parte in parte. ἔστι δὲ τὰ δίκαια ἐν τούτοις, οἷς μέτεστι τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔχουσι δὲ καὶ ὑπερβολὴν, ἐν τούτοις, καὶ ἔλλειψιν: cioè, sono li giusti in coloro, i quali sono partecipi de beni assoluti; ma hanno in questi & eccesso, & difetto. Nelle quai parole Aristotile (a rischio del mio parere) dimostra in qual sorte d'huomini habbiano luogo li giusti dichiarati, che sono il distributiuo, & il correttiuo; i quali, per quello che si haueua gia detto per inanzi, si trouano in quelli huomini, a quali le leggi sono communi. Dice adunque; che li detti giusti si trouano in coloro, i quali sono partecipi de'beni assoluti; cioè, delle virtu, le quali, essendo i beni dell'anima, sono i veri, & proprij, & assoluti nostri beni; si come nel primo libro dell'Ethica si è dichiarato: il che propriamente non conuiene alle ricchezze, ne a gli altri beni della fortuna; i quali, se bene in se stessi considerati si possono dimandar beni per se eleggibili; nondimeno, non sono assolutamente beni in modo tale, che doue si trouano, quiui sieno sempre buoni; potendo anchora riuscir in male ne gli huomini, si come ha detto Aristotile nel prinipio di questo quinto libro. La onde, chi possede gli habiti virtuosi, è necessariamente buono, per rispetto della virtu, la

quale nõ puo produrre altro, che buona qualita in tutti quelli oue si troua: ma perche coloro, ne quali hãno luogo le predette ragioni del giusto, sono partecipi, & nõ interamente possessori delle virtu; pero soggiũge Aristotile, che questi tali hanno eccesso, & difetto nelli detti beni assoluti; cioè nel possesso delle virtu; non gia che si voglia intendere, che le virtu, le quali di loro natura sono determinate a vn certo mezo, senza mai andare al luogo de gli estremi, riceuano in loro medesime eccesso o difetto, ma per significare quelli huomini, i quali nõ hanno l'habito fermo nelle uirtu come quelli, che peccano, partendosi hora in piu, & hora in meno dalla mediocrita, vera sede delle virtu morali. Ma dimandara alcuno, in qual modo i giusti, & le leggi si trouano in costoro? Diciamo, ch'essendo instituite le ragioni del giusto, & le leggi parte per incitare gli huomini al bene, & parte per disuiarli dal male; pero producono il frutto, al quale sono ordinate, in coloro, i quali parte eccitati dall'oggetto de premi proposti a virtuosi, mediante il giusto distributiuo; & parte mossi dalla paura de castighi, destinati per il giusto correttiuo a malfattori, s'industriano di viuere virtuosamente piu che possono, riguardandosi da gli enormi misfatti, & emendandosi de i loro falli in modo tale, che all'estremo de vitij non trapassano: il che come auenga, molto bene insegna Aristotile verso il fine del decimo libro dell'Ethica: oue dice, che la institutione delle leggi inporta molto per tenere in freno quelli, i quali viuono inuolti fra le passioni carnali, accio che non passino all'estremo della maluagita; atteso che, come egli nell'istesso luogo dichiara, i piu de gli huomini sieno di questa conditione, che meglio obedìscono alla necessita, che alla ragione; & piu prontamente cedono al castigo, che all'honesto. τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ ὑπερβολὴ αὐτῶν, οἷον ἴσως θεοῖς: cioè, perche in alcuni non è eccesso di cotai beni, come forse Dei. Hauendo gia detto Aristotile in quali huomini habbian loco le ragioni del giusto, rende hora la ragione di questo suo parlare; come se dicesse. Habbiamo detto, per questo, ritrouarsi le ragioni del giusto, & hauer loco le leggi in quelli huomini, i quali sono partecipi delle virtu, & peccano in partirsi dalla mediocrita hora nell'eccesso, & hora nel difetto: perche è da sapere, come sono tre sorti d'huomini; due di quelli, i quali se ne vanno all'estremo, gli vni nel bene, & gli altri nel male; & la terza spetie di coloro, i quali sono mezani fra gli estremi buoni, & gli estremi cattiui: pero in questi mezani habbiamo voluto dire, che le ragioni de giusti dichiarati si ritrouano, & che per questi tali sono instituite le leggi, con produrre in essi quel frutto, al quale sono ordinate: si come poi per l'altre due sorti d'huomini non sono ne a proposito, ne necessarie le leggi: onde Aristotile pri-

le primieramente fa mentione di coloro, i quali sono in estremo buoni, per possedere le virtu in cosi eccellente modo, che non peccano, ne in eccedere, ne in mancare della vera mediocrita: il che ci da ad intendere con dire, che in alcuni non si troua eccesso di detti beni assoluti, & sono le virtu; a che debbiamo soggiugnere, ne ancho il difetto; essendo che per l'uno de contrari sempre si chiami l'altro; onde, come impeccabili, sono come Dei; & per conseguente diremo, che per questi tali non sono ordinate le ragioni del giusto, ne proposte le leggi; per essere (si com'è scritto nel terzo libro della Politica) gli huomini dotati di cosi eccellente qualita degni di esser tenuti come Iddij, & non da sottoporgli alle leggi, come gli altri; douendo essi essere norma, & legge a gli altri: οἷον ἴσως θεοῖς; cioè, come che forse Dei siano; perche, che queste parole sieno dette per conto d'huomini assimigliati a gli Iddij, & non delli medesimi Iddij, si puo molto ben comprendere: prima da questo; che Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, in quella parte, oue tratta del paragone della vita attiua con la contemplatiua, espressamente dimostra, quanto reputi per erroneo il pensare, che ne gli Iddij si trouino commerci, o atti di alcuna virtu morale, di cui sono incapaci; come quelli, i quali sono dati alla sola contemplatione, cosa propria della loro deita. Da poi anchora, per non esser preposto articolo alcuno alla voce θεοῖς, il che quando fosse, significarebbe la propria persona de gli Iddij, come dicendosi, τοῖς θεοῖς: pero essendo il parlar assoluto, cioè, senza aggiunta di articolo alcuno, viene a dinotare, che parla d'una sorte d'huomini simili, per la grande eccellenza della virtu loro, a gli Iddij; & pero, non senza mistero, vsa Aristotile questa parola, ἴσως, cioè, forse; voce dubitatiua, per dimostrare, quanto reputi per difficile il trouare huomini dotati di cosi rara, & soprana virtu, che non mai pecchino: onde nel sopradetto luogo del terzo della Politica, parlando di questa sorte d'huomini tanto diuini, diceua; che se si troua vn'huomo tale, si deue tenere per vn'Iddio. Et nel settimo della Politica, doue mette a campo la questione, se li medesimi hanno sempre da comandar a gli altri, conditionatamente rispondendo, dice; che li medesimi doueriano sempre comandar a gli altri; se pero si trouano alcuni tanto superiori a gli altri huomini nella virtu dell'anima, & del corpo, quanto gli Iddij, & gli heroi auanzano gli huomini: & soggiungendo, ma questo (dice) non è facile da trouare. Medesimamente nel settimo dell'Ethica, quasi nel principio del libro, doue tocca non so che della virtu heroica, vsa pur questo modo di parlare dubbioso, & riseruato, dicendo; se pur si fa (come dicono alcuni) d'huomo Iddio, per eccellenza di virtu; & poco da poi soggiunge; cosa rara è trouare vn'huomo

N 2 diuino.

diuino. Ne è poi da dubitare, che non ſia opera degna di heroe, non ſol hauer le virtu ſopra l'ordinario, & commune vſo humano, coſa propria de gli heroi; ma ancho il portarſi di maniera, che l'huomo nō pecchi in modo alcuno, ſeruando interamente le regole delle virtu cōmuni, nel modo, che qui ſi ragiona. τοῖς δὲ οὐθὲν μόριον ὠφέλιμον, τοῖς ἀνιάτοις καὶ κακοῖς, ἀλλὰ πάντα βλάπτει: cioè, ad alcuni poi che ſono incurabili, & maligni, niuna parte gioua, ma tutte le coſe nociono. Qui Ariſtotile fa mentione di quel la ſorte d'huomini, i quali vanno all'eſtremo nel male in modo tale, che ſono incorreggibili; a quali dice, non giouare parte alcuna, cioè (ſoggiungeremo noi) delle ragioni de giuſti dichiarati: perche queſti tali, ne per li premi propoſti dal giuſto diſtributiuo, ſi laſciano eccitare al bene; ne ſanno parimēte ſtima de caſtighi ordinati dal giuſto correttiuo cōtra li malfattori; ma il tutto vſano in mala parte, ſi che ogni coſa torna loro in danno, & in opprobrio; quando pero queſti tali ſono talmente peruerſi di volonta, che, ſi come è ſcritto verſo il fine del decimo libro dell'Ethica, non ſieno in modo alcuno capaci di rimedio ciuile; nel qual caſo, come peſte s'hanno a cacciare fuori delle buone citta, accio con la malitia loro non infettino, & corrompino gli altri cittadini: τοῖς δὲ μέχρι του: cioè, in alcuni poi, inſino ad vn certo ſegno; & s'ha a ſupplire, δεῖ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις: cioè, ſi troua & eccello, & difetto: & corriſponde queſto membro della diuiſione, come contrapoſto all'altra parte; nella quale ſi era detto ritrouarſi alcuni, ne quali, come huomini diuini, non cade ecceſſo, ne difetto circa il poſſeſſo delle virtu. onde qui ſono tocchi gli huomini mezani fra gli eſtremi buoni, & gli eſtremi cattiui, ne quali, nel principio del ſeſto ſi era detto, che ſi ritrouano le ragioni de giuſti dichiarati; eſſendo coſtoro partecipi delle virtu, con hauer pero, in queſto, mancamento, hora di ecceſſo, & hora di difetto. Da che appare; come l'iſtitutione delle leggi è fatta non per gli eſtremi buoni, i quali non eſcono mai fuori de termini della mediocrita; ne ancho per ſperanza che ſi habbia di ridurre gli huomini eſtremamente cattiui in buono ſtato di ſanita (il che s'intende ſecondo la forza delle prouiſioni humane delle quali Ariſtotile ſempre parla, & non gia ſecondo la potenza diuina a chriſtiani molto ben reuelata per quella, che potendo il tutto; puo conuertire il cuore d'ogni impio a ben fare) ma ſolamēte ſaranno inſtituite le leggi, con far frutto per quelli huomini, che peccano alle volte; ma non pero con eſtrema malitia, eſſendo eſſi ancho partecipi delle buone qualita; onde infino ad vn certo ſegno declinano tal hor fuori della vera mediocrita; & pero a queſti tali ragioneuolmente le leggi poſſono giouare per tenergli in freno, & per eccitarli tanto piu verſo la virtu: διὰ τοῦτ' ἀνθρώπινον δεῖ, cioè, pero queſto è humano. Quindi conchiude Ariſtotile, come queſta con-

ditione,

ditione, & qualita di peccare infino ad vn certo segno è cosa humana; conciosia che andare all'estremo in peccare, senza esser capace di correttione, sia cosa piu tosto, da bestia, che da huomo; si come medesimamente lo essere cosi perfetto nelle virtu, che l'huomo sia impeccabile, è come proprio della natura diuina: ma viuere di maniera, che l'huomo parte operi bene, & parte pecchi per humana fragilita, con hauere pero la principal mira verso la uirtu; questo si, che sia ueramente cosa propria humana. Di questa trimembre diuisione, & sorte d'huomini qui auertita, è fatto ancho mentione da Aristotile nella Poetica, in quella parte, oue tratta del soggetto appropriato alla tragedia, dicendo; che gli huomini buoni, & giusti detti ἐπιεικεῖς, non sono idonei soggetti del poema tragico; poi che per gli infortuni di questi tali, non s'hanno a mouer gl'altri a compassione, ma piu tosto a sdegno; essendo cosa iniqua, che huomini cotanto buoni sieno sbattuti dalli disastri & duri colpi della fortuna: ne ancho (soggiunge Aristotile) i scelerati sono in proposito per far di loro la tragedia; poi che come meriteuoli per li loro misfatti d'ogni graue supplicio, nõ possono ragioneuolmente eccitare compassione in altri, per li mali che sopportiuo condegni alle loro sceleratezze; ma solamente, dice nel medesimo luogo Aristotile, sono mirabilmente idonei soggetti di tragedia, quelli huomini; i quali sono mezani fra li detti estremi, nõ essendo ne di quella eccellẽte virtu chi i primi, ne di quella peruersa maluagita che i secondi; ma di vna tal conditione, che per humana fragilita incorrano talhora in errori, de quali ancho si pentano; & questi, nel preallegato loco della Poetica, sono dimandati da Aristotile καθ' ἡμᾶς, cioe huomini secondo il commune essere di tutti noi: perche, incorrendo costoro per humana fragilita in alcun peccato, dal quale siano poi condutti, & tirati in qualche gran disgratia, ragioneuolmente possono, & debbono per le loro sciagure mouere a compassione il commun'essere de gli altri huomini a lor simili; poi che non interuiene a questi tali disauentura, la qual non possa ancho interuenire communemente a tutto'l genere humano: si come parimente quasi tutto il genere humano è sottoposto a peccare, non per estrema malitia, ma piu tosto per passione, & humana fragilita.

Annotatione sesta, per esplicare il uario significato della uoce ἐπιείκεια. Cap V I.

περὶ δὲ ἐπιεικείας: cioe, ma dell'equita.



Vona questa voce nella nostra lingua, probita, ouero equita: & pigliasi per ogni sorte di virtu, si come in piu luoghi del decimo libro dell'Ethica si puo osseruare; ma propriamente è tolta per la cognitione, & essecutione di quello, che le leggi non hanno potuto comprendere sotto le loro

loro ordinationi, & serue in prouedere a fatti particolari, non in tutto cõprensibili dalle leggi. Alle uolte anchora è tolta per certa modestia, cõ cui l'huomo suol essere parco in attribuirsi quello, che merita; si come la piglia Aristotile in questo quinto libro al capo nono, in quel loco, oue parla di coloro, i quali pigliano per se la minor parte di quello, che distribuiscono, cosi dicendo: ilche pare, che gli huomini modesti facciano, conciosia che l'huomo buono espresso sotto questa voce ἐπιεικής, voglia hauere manco per se, & lasci a gli altri piu de beni estrinseci, per ottener poi, con vantaggio maggiore, i beni piu principali; si come nel nono libro dell'Ethica si dichiara.

Annotatione settima, in dichiaratione della natura del decreto. Cap. VII.

C. 10. ὥς τι ψηφίσματος δεῖ: *cioè, pero è bisogno di decreto.*



Vesto ψήφισμα, di cui è fatta qui mentione, serue per supplimento delle leggi generali; & è proprio vn'ordinatione, o statuto, o signatura, che si voglia dire, laquale il Principe, & il magistrato introduce per decisione de casi, i quali non sieno espressamente compresi sotto le leggi cõmuni; & per far anchora gratia di quello, che a lui piace. Onde, per questi cõti in gran parte appresso il Pontefice Romano, è in uso la signatura di gratia, & di giustitia. Et è da notare, come accõmodatamente Aristotile, in questo luogo, assimiglia questo ψήφισμα, al regolo lesbio, ilqual era di piombo; che si come questo nel fabricare s'addattaua a tutte le pietre, per dure che fossero, & non facili da essere tagliate, & di quanlunque forma; cosi i decreti cotidiani fondati nel parere de gli huomini buoni, & periti, seruono per risoluere le uarie, & quasi infinite difficulta, che nascono delle liti, lequali non sono cosi comprese sotto le leggi communi.

Annotatione ottaua, circa il castigo, che conuiene a chi ammazza se stesso. Cap. VIII.

C. 11. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ: *cioè, pero la citta castiga.*



L castigo, che la citta doueria vsare contra di chi ammazza se stesso, secondo l'opinione di Platone, nel nono libro delle leggi è tale, che si sepelisca il corpo dell'homicida di se stesso in parte lontana, & deserta, senza alcun titolo di sepoltura.

Dubbio

Dubbio primo, nelquale si risolue, come la uirtu della giustitia particolare consiste nella moderatione di certo affetto humano, come si è presupposto anchora di tutte l'altre uirtu morali. Cap. IX.



IRCA il ragionamento della giustitia particolare, occorre primamente questa difficulta, ch'ella non pare virtu fondata in affetto alcuno, come si è detto conuenire all'altre virtu morali: perche Aristotile, proponendo di voler trattare della giustitia, dice, che è per cercare, in quali operationi ella sia posta; ne per tutto il libro parla di passione alcuna, che vēga moderata da questa uirtu. Pero alcuni hanno tenuto, che la giustitia sia vna uirtu posta nella sola volonta dell'huomo, laquale habbia per fine il reggimento delle giuste attioni; parendo loro, che la cognitione, che si ricerca per saper rendere il suo a ciascuno, secondo quella retta proportione, che la giustitia comanda, non possa capire in faculta di appetito sensitiuo, ma solamente in vso della retta ragione: A che aggiungono, la mediocrita della giustitia consistere nel mezo determinato a punto secondo la natura della cosa (non gia secondo il rispetto delle complessioni, o altre humane qualita, lequali fanno declinare la mediocrita piu da vno de gli estremi, che dall'altro nell'altre uirtu morali) non per altro, che per essere fondata nella sola rettitudine de gli atti giusti; laqual ha da stare in un mezo tanto vguale, che senza alcuna disparita sia tanto distante da vno estremo, quanto dall'altro. Ma cōtra questa opinione è l'espressa autorita d'Aristotile; ilquale nel fine del primo libro dell'Ethica ha determinato, come le virtu morali sono fondate nell'appetito del senso, & questo a differenza dell'intellettiue, che vanno poste nell'intelletto; & nel secondo libro dell'Ethica, piu uolte parimente ha detto, che le uirtu morali hanno le loro proprie passioni, & atti, ne quali si essercitano: onde, essendo la giustitia fra il numero delle virtu morali, ne seguita, ch'ella parimente sia fondata nell'appetito sensitiuo, & che habbi a regolar qualche humana passione, secondo la norma della retta ragione. Ma la propria passione soggetta alla giustitia, si come gia nelle antecedenti annotationi è stato auertito, è l'auidita, & piacere, che puo essere nell'huomo di soperchiare gli altri nel guadagno di qualunque cosa; laqual passione si modera mediāte l'habito della giustitia, per questa reducēdosi l'huomo a cōtētarsi del suo senza occupar l'altrui: perche, si come l'altre virtu morali nella radice delle lor passioni dipendono dall'appetito sensitiuo, & riceuono poi l'essere, & la propria forma dalla cēsura, & norma, che loro vien data dalla retta ragione; cosi la giustitia particolare, parte dipēdera dall'appetito del senso, per conto dell'aui-

dell'auidita, & piacere del guadagno, & parte sara posta sotto il giudicio della retta ragione; da cui in tutto s'ha a pigliar la regola di quello, che cõuenga fare; & non hauera gia la giustitia una special conditione sopra l'altre virtu morali in modo tale, che (come dicono alcuni) ella in tutto dipenda dalla sola volonta dell'huomo; questo dicendo essi, per non parer loro conueniente, che al giudicio del senso si rimetta il determinare quello, che conuenga distribuire a ciascuno secondo la giusta proportion legale: quasi che, nell'altre uirtu morali, il giudicio di quello che conuenga, & circa le passioni, & circa gli atti humani, alla sola faculta del senso si rimetta, & non al discorso insieme del nostro intelletto; essendo manifestamente chiaro, che questo tal'ordine è commune a tutte le uirtu morali, & non proprio della virtu della giustitia; se ben poi forse piu eleuate, & piu sottili speculationi accascano circa gli atti giusti, che circa quelli dell'altre uirtu. Quanto a quello poi, che Aristotile non si sia esteso in cõsiderare, in qual modo la giustitia moderi le passioni a lei appropriate; diciamo, che questo istesso è ancho auenuto intorno la liberalita, & la magnificentia, dellequali Aristotile ha considerata solamente la ragione degli atti conuenienti; con tutto che queste uirtu indubitatamente sieno ancho instituite per metter in noi temperamento, & freno circa certe particolar passioni, lequali ci molestano, si come gia per inanti è stato auertito. Pero non s'ha da fare argomento, che la giustitia non habbia qualche propria passione da moderare; perche della moderatione di questa tal passione non si sia parlato in quel modo, che si è fatto circa le passioni della fortezza, & della temperanza, & della mansuetudine, & di alcun'altre virtu: ma piu tosto è qui da osseruare il marauiglioso giudicio di Aristotile; ilquale seppe tanto bene accõmodare i discorsi suoi alle materie, che trattaua, che alcune appropriò a certe cose, & altre ad altre, senza vsare superfluita: Perche diciamo che, essendo la fortezza, & la temperanza, & la mansuetudine virtu fondate nella moderatione d'alcune passioni molto illustri, & di molto potere, allequali con molta difficulta si puo resistere; pero lo sforzo de ragionamenti di Aristotile sopra le dette uirtu si doueua, come si è fatto, impiegare principalmente intorno al modo, che si ha da tenere per espugnare la forza di passioni tanto potenti; restando poi poco da dire sopra gli atti conseguenti alle dette uirtu, non difficili da essequire per coloro, i quali habbiano gia fatto l'habito nel predominare a passioni di tanta importanza; con tutto che gli atti sieno quelli, a quali tutto l'essere della uita humana è indrizzato, per essere noi stati produtti dalla natura a certe operationi, come a proprij nostri fini. Et perche poi la liberalita, & la magnificenza, & la giustitia non pratticano intorno alla moderatione di passioni tanto potenti, si come si è detto d'alcun'altre uirtu;

essendo

essendo chiaro, che, ne tanto naturali, ne cosi necessari alla uita nostra sono gli appetiti di robba, di grandezza, o d'altra superiorita, oggetti proprij (benche sotto diuerse forme) delle dette uirtu, come sono le passioni soggette alla fortezza, & alla temperanza, & alla mansuetudine; nelle quali consiste l'essere, & la conseruatione, & la propria, & naturale inclinatione, & complessione de gli huomini. Et dall'altra parte, ricercandosi per essercitare atti liberali, magnifici, & giusti, grande & molto giudiciosa osseruatione; pero in trattare di queste altre virtu, il principale studio di Aristotile è stato in esplicare gli ordini proportionati, che si ricercano per essercitare gli atti loro; si come parimente la difficulta, & il principal nerbo di queste uirtu consiste, in sapere a tempo & luogo fare quelle attioni, allequali sono state instituite. Ma principalmente poi nel ragionamento della giustitia, era molto conueniente, che Aristotile, con esquisita diligenza sopra tutte l'altre virtu morali, trattasse, come ha fatto, de gli atti giusti, con farci, & risoluerci intorno molte, & molto ardue questioni; come sopra materia molto ampia, & difficile, rispetto alli tanti traffichi, & commerci humani pieni di sottili controuersie, lequali s'hanno a risoluere sotto la norma della virtu della giustitia.

Dubbio secondo, come, non senza buona ragione, per insegnare la giustitia si è cominciato dall'ingiustitia. Cap. X.



ANCHO da cercare la ragione, per laquale Aristotile, volendo dichiarare la giustitia, habbia preposto il trattato dell'ingiustitia; essendo che le negationi, & le priuationi, si sogliano a noi far palesi per mezo de gli habiti, & dell'affirmationi, & non questi, per i loro contrari. Diciamo esser vero, che ordinariamente gli habiti, & l'affirmationi, come quelli che contengono il maggiore, & principal lume del nostro sapere, si mandano inanzi per dichiaratione delle priuationi, & delle negationi: con tutto ciò alle uolte anchora torna meglio di fare al contrario; si come, per manifestare la materia prima si procede con termini negatiui, negandosi ch'ella non sia, ne questo, ne quello; & meglio in altro modo non si puo esplicare: & similmente in apprendere la cognitione d'Iddio, in quel modo, che a noi è cõcesso secondo il lume naturale, si camina per uia di negatione in modo, che ci viene fatto palese; che l'essere d'Iddio è tale, che trapassa l'essere di tutte l'altre cose, ne in altra guisa meglio si puo esprimere sotto le deboli forze del nostro intelletto: onde, non senza essempio, Aristotile ci hauera condutti dalli termini negatiui dell'ingiustitia, a saper quello che sia la giustitia: & cio, per essere l'ingiustitia vn'habito molto piu no-

to di quello della giustitia; per andare sotto di lei molte, & diuerse membra distinte fra loro, cioè l'inequale, il superchieuole, & l'ingiusto; ne quali assai bene si notificano le diuerse qualita di quest'habito vitioso: il che serue poi molto a farci venire in cognitione dell'habito della giustitia: laquale, come virtu posta fra gli estremi, a guisa del centro posto nel mezo del circolo, si comprende sotto la ragione di vn'habito semplice, che riceue distintione dalli manifesti, & distinti, & diuersi termini dell'habito dell'ingiustitia. Ma è pero ancho da sapere, che tutto quello, che uien compreso sotto termine di priuatione, o negatione, è per altri rispetti sempre fondato in alcuna qualita di habito, & di affirmatione; non potendosi assolutamente intendere alcuna negatione, ouero priuatione, se non mediante i concetti affirmatiui, & positiui; si come dalla dottrina dell'anima si raccoglie.

Dubbio terzo, in qual modo l'ingiustitia uniuersale possa sotto di se contenere tutti i uitij. Cap. XI.



Avendo detto Aristotile, che la giustitia vniuersale contiene tutte le uirtu morali, & che l'ingiustitia suo contrario, è ricettacolo di tutti i vitij; pero si puo dubitare, in qual modo si possano ritrouare in alcuno tutti i vitij; auengache in questo modo bisogneria, che l'auaritia con la prodigalita, la timidita con l'audacia, & similmente gli altri estremi dell'altre uirtu si trouassero insieme uniti in vn'istesso soggetto, il che nõ puo essere. A questa difficulta si risponde, che sotto l'ingiustitia vniuersale vanno tutti i vitij opposti alle uirtu, lequali sono comandate dalle leggi, in modo tale, che l'huomo ingiusto, secondo l'ingiustitia vniuersale, potra essere vitioso in tutti i modi; & bastera poi che in lui si trouino vniti tutti quelli vitij, che non sono insieme contrarij non douendosi in questa filosofia ciuile vedere le risolutioni delle difficulta con quel rigore, che puo cõuenire ad altre scienze, si come è gia stato presupposto per inanti.

Dubbio quarto, come la differenza, che appare tra Aristotile, & i legisti circa la diuisione del giusto, & la definitione della giustitia, non è ueramente contraria, o differente nella propria sostanza. Cap. XII.



Circa la diuisione della ragione del giusto fatta da Aristotile, nasce difficulta, per discordare in due cose da legisti; prima in questo, che Aristotile presuppone il giusto ciuile per un capo commune diuiso da lui nel naturale, & nel positiuo; & i legisti pigliano il giusto ciuile per vna parte del giusto

giusto uniuersale, come differente dal giusto naturale, & dal giusto detto da loro il giusto delle genti: dapoi Aristotile, per il giusto naturale, intēde quel giusto, nelquale tutti gli huomini per certa ragione commune conuengono insieme, inclinando in accettare alcune cose per honeste, in & rifiutare alcune altre per dishoneste: ma i legisti per il giusto naturale intendono quella inclinatione, che si troua in tutti gli animali di congiungersi insieme il maschio con la femina, & di allcuare i figlioli per conseruatione della spetie, & altre cose tali. Oltre a cio, la definitione data da Aristotile della giustitia, pare molto diuersa da quella de legisti, hauendo egli definito la giustitia per vn'habito, secondo ilquale l'huomo per elettione è operatiuo di cose giuste: & i legisti in un'altro modo, con dire, che la giustitia è una cōstante perpetua uolonta di rendere il suo a ciascuno. Si rispō de a queste oppositioni, primamente, che Aristotile per il giusto ciuile ha inteso quel giusto, che si troua nella communita de gli huomini, i quali sieno uniti in vna citta; a differenza del giusto despotico, & del paterno, & in somma di tutto l'economico: ma i legisti per il giusto ciuile intendono il giusto fatto per ordine, & constitutione di qualche citta: onde nō senza ragione Aristotile ha preso il giusto ciuile per un capo, di cui ha poi fatto diuerse membra, dimandandone uno, giusto ciuile naturale, & un'altro, giusto legittimo: similmente i legisti acconciamente hanno posto il giusto ciuile per un membro di tutto il giusto; ilquale, secondo loro, è commune al giusto naturale, al ciuile, & a quello delle genti. Quanto poi, che Aristotile dimandi il giusto naturale in modo differente da i legisti, diciamo a questo; ch'egli hebbe in animo di parlare solo del giusto appropriato all'huomo; onde lo diuise parte nel giusto naturale commune a tutti gli huomini, nel modo che si è detto; & parte nel giusto positiuo, ilquale non è cōmune a tutti gli huomini, ma per ordine di leggi particolari fatte da qualche citta, diuenta di essa legittimo per una tale constitutione. Ma i legisti riducendo sotto la loro generale diuisione del giusto, quel giusto anchora, ilquale è commune a tutti gli animali, nominarono giusto naturale quello, che hanno a fare debitamente tutti gli animali per istinto naturale per conseruare la loro spetie; & dimandorono poi il giusto, detto da Aristotile giusto naturale, giusto delle genti, cioè, commune a tutte le nationi; & giusto positiuo quello, che dipende dalle leggi fatte a beneplacito di qualche citta particolare, nell'istesso modo, nelquale è stato proposto da Aristotile, come gia si è detto. Quanto a quello poi, che si è detto della definitione della giustitia, data diuersamente da Aristotile, & da i legisti; diciamo, che pigliandosi la costante, & perpetua volonta posta nella definitione de legisti, in luogo dell'habito, termine vsato da Aristotile,

non faranno differenti in fostanza; se bene la definitione di Aristotile si puo dire piu generale di quella de legisti, i quali non sogliono seruare nell'insegnare quell'esquisito methodo, che è proprio de filosofi: hauēdo essi appresso mescolato insieme ne i loro trattati, cosi le leggi, che concernono l'ordine, che tocca alla giustitia vniuersale, laqual comprende tutte le uirtu morali; come l'altre, che sono proprie della giustitia particolare; si come huomini giudiciosi, & non indotti delle leggi imperiali hanno auertito.

Dubbio quinto, come la giustitia uniuersale è uirtu bellissima sopra ciascuna uirtu morale, non potendosi pero dire il medesimo della giustitia particolare. Cap. XIII. & ultimo.



SI ricerca anchora, se quella lode, con laquale Aristotile ha essaltato la giustitia per bellissima uirtu, cõuenga vgualmente alla giustitia vniuersale, & alla particolare. A questo si risponde, che questa lode è propria della giustitia vniuersale, & non gia della particolare: perche, essendo la giustitia vniuersale vna radunanza di tutte le uirtu, conuiene, che sia lodatissima, & bellissima sopra ciascuna particolar uirtu, & massimamente per essercitarsi in seruitio della Republica; ilche tanto piu la rende degna, & pregiata, quanto piu è difficile, & eccellente cosa operar bene in rispetto d'altri, che essere in se solo uirtuoso. Ma della giustitia particolare, non che auanzi l'altre uirtu, anzi diciamo, che è inferiore a molte di loro: perche primieramente l'astenersi d'occupar quel d'altri, & contentarsi del suo, si come comanda la giustitia particolare, è senza dubbio poca uirtu, in comparatione dello spendere il suo largamente, & con decoro, donandolo appresso con misura, si come la uirtu della liberalita, & quella della magnificenza ricercano: onde Aristotile nel ragionamento della liberalita, per la parte del donare, essalta grandemente il liberale, & non gia cosi per la parte del non accettare, dicendo; che per questo conto non tanto si puo lodare l'huomo, per liberale, quanto, & molto piu propriamente, per giusto; in cio chiaramente accennandoci, che la liberalita sia uirtu piu pregiata della giustitia. Similmēte non ingiuriare altrui, come vuole l'ordine della giustitia particolare, non è, a un gran pezzo, di tanto momēto, come è lo esporre la propria uita a pericoli manifesti nel modo, che ricerca la uirtu della fortezza. Ne deue medesimamente esser dubbio, che non stia molto maggiore uirtu in sapersi moderare ne gli assalti dell'ira secondo le regole della mansuetudine; & contra li potenti stimoli della volupta carnale, secondo gli ordini della temperanza, di quello che stia in

seruare

seruare l'equalita, & contentarsi delle cose proprie, senza occupare quello d'altri, ne offendere altrui a sangue freddo, come astringono i precetti della giustitia particolare. Della magnanimita poi, virtu tanto eminente, & heroica non accade mettere difficulta, ch'ella non sia di gran lunga superiore di pregio, & di valore alla giustitia particolare. Ma, che è piu; diciamo, che è auātaggiata anchora dalla virtu del veritiero, si come di lei trattando Aristotile ci die de ad intendere; presupponendo egli, che dire la verita fuori della necessita della giustitia, non essendo l'huomo, ne indutto a giurare, ne citato, o costretto dal magistrato a dire il vero, sia argomento di uera bonta, & di vna grande integrita: perche uie piu facilmente, & non con tanta laude, diria vn'huomo tale la cosa come sta, sendone ricerco in giudicio, secondo i modi, & rigori della giustitia: il fine dellaquale, si come scriue Platone nella sua Republica, è di propor leggi per tenere in freno, & in timore gli huomini, accio non s'ingiurino l'un l'altro: onde ancho disse Aristotile nell'ottauo libro dell'Ethica, quasi nel principio, che doue si trouasse la concordia, & la buona amicitia fra i cittadini, quiui non sarebbe mestiero di giustitia. Da che si raccoglie, la giustitia essere vn freno fabricato dall'intelletto de saui, per ritenere gli huomini dal male; in che veramente non puo essere tanta virtu, quanta si troua nell'operare gli egregi fatti appropriati all'altre uirtu morali. Ne perche la giustitia s'indirizzi al bene publico; che auanza il ben priuato, proprio obietto dell'altre uirtu, s'haueria per questo a preferire all'altre virtu morali: perche questa ragione ha loco nella giustitia vniuersale, rispetto all'altre virtu particolari, per comprēdere in se gli oggetti di tutte le uirtu in relatione del ben publico; ma non s'accōmoda gia alla giustitia particolare, per essere di soggetto differente, & non cosi pregiato, come quello dell'altre virtu, si come hora si è mostro. Ma quantunque la giustitia particolare, per se stessa, non sia degna di quella tanta stima, quanta meritano l'altre uirtu morali; è pero da confessare, che per raffrenare gli huomini dall'uso di mal viuere, come medicina trouata per sanare la corruttela humana, ella sia piu importante, & piu necessaria di qual si uogli altra uirtu; per essere pochissimi huomini, i quali per amor del bello, & dell'honesto vogliano seguire l'opere virtuose; si come con bellissimo discorso dichiara Aristotile verso il fine dell'ultimo libro dell'Ethica. Oltre che possiamo ancho dire, che ne gli huomini diuenuti buoni giudici, la uirtu della giustitia particolare sia per risplendere, come cosa molto bella, & pregiata, & degna di veneratione; per essere molto difficile a saper tenere la bilancia in tal modo vguale, che ne ignorāza, ne passione di sorte veruna, diuerta il giudice, che ha da sententiare le cose altrui, dal retto ordine della giustitia.

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO SESTO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima in dichiaratione della ſtimatiua, & dell'opinione. Cap. I.

cap.3 ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι: *cioè, per che alla ſtimatiua, & all'opinione accade dire il falſo.*



ARLANDO Ariſtotile della ſtimatiua, & dell'opinione, dice, che l'una & l'altra ſi puo appigliare al falſo. Sopra che è da notare, qualmente la ſtimatiua, detta da greci, ὑπόληψις ſi piglia in generale per ogni conſenſo, che l'huomo preſta alle coſe che intende; o ſieno da lui inteſe con diſcorſo, o ſenza; eſſendo poi o neceſſarie, o contingenti; & tanto vere, come falſe. Pero la ſtimatiua ſara genere dell'opinione: la qual poi & nella concluſione, & nelle propoſitioni, & in tutto'l diſcorſo inſieme va ſempre appoggiata a coſe variabili, le quali poſſono eſſere & vere, & falſe.

Annotatione ſeconda, per dichiarar quello che ſignifichi il parlar ſtraniero, detto da greci, ἐξωτερικὸς. Cap. II.

cap.4. καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις: *cioè, & con li parlari ſtranieri.*



OCO inanzi alle ſopraſcritte parole, volēdo Ariſtotile parlare della ſciēza, diſſe; come di quella era per trattare eſquiſitamente, ſenza andar dietro alle ſimilitudini; nel preſente loco poi, douendo ragionar dell'arte, & della prudenza, dice; che intorno a queſti habiti noi preſtiamo anchor fede a quello, che di loro paſſa ne ragionamenti, che ſono ſtranieri alle ſchole de filoſofi, detti da greci ἐξωτερικοί; ne quali ſi contiene vna cognitione molto famigliare de volgari; & conſiſte ordinariamente in ſimilitudini, & comparationi di coſe aſſai facili, & trite, preſſo la commune intelligenza humana. La onde il parlar eſquiſito, il qual penetra infino alla midolla, & propria natura delle coſe, nō è ordinariamente capito, ſe non da coloro, i quali

ſieno

sieno disciplinati nelle schole sotto la scorta di maestri ben dotti, & molto intelligenti, in maniera molto essatta, della istessa natura delle cose. Onde, essendo l'habito della scienza assai lontano dall'ordinaria capacita del volgo, il quale poi, all'incontro, ha per assai famigliari gli habiti dell'arte, & della prudēza; pero, nō senza buona ragione, Aristotile hauera parlato della scienza secondo la stringata cōsideratione da lui medesimo fatta ne libri della Posteriora: & in ragionare dell'arte, & della prudenza, si sara contentato di passare per le pedate anchor vsate da volgari, potēdo questa via bastare per satisfare al presente bisogno; essendo massimamēte sua intentione di trattare questa dottrina morale, sotto il piu facile modo che potesse, per renderla tanto piu communicabile all'uso commune de gl'huomini.

Annotatione terza, circa la uoce della temperanza. Cap. III.

ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην: cioè, onde ancho la temperanza. cap. 5



LA temperanza, presso a greci ha hauto il nome (come dice qua Aristotile, di σωφροσύνη, per essere virtu, mediante la quale si conserua la prudēza, dalli medesimi detta φρόνησις Questo istesso hauea ancho prima tocco Platone nel Carmide; con dire, che la temperanza era guardiana della scienza.

Annotatione quarta, doue si spiana il detto d'Aristotile, che dell'arte sia uirtu, & non della prudenza. Cap. IIII.

ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστιν ἀρετή: cioè, ma dell'arte è uirtu. cap. 5



DIce qua Aristotile, che fra l'altre differenze, che sono tra l'arte, & la prudēza, si troua anchor questa; che dell'arte è virtu, & nō della prudenza; intendendo in questo luogo per questa voce virtu, vna perfettione, & certa eminenza, la qual puo essere nell'arte: il che s'accorda con quello, ch'è scritto piu a basso nel trattato della sapienza; oue dice, che alle volte vien detto sapiente alcuno Artigiano per conto di certa eccellenza, nella qual possiede l'arte; si come Policleto fu detto sauio statuario; nō altro (soggiunge nel detto luogo Aristotile) col nome di sapiente, volendosi quiui dinotare; se nō che ὅτι ἀρετὴ τῆς τέχνης ἐστί, cioè, che è virtu dell'arte; in che diciamo comprendersi quella perfettione, & eccellenza, la qual sia in alcuno, o per cōto di far statue, o p dipingere, o per altro, che caschi sotto regola dell'arte. Quindi espressamēte si scopre vna distintione propria dell'arte, come quella, in cui altro sia essere semplice artefice, & altro essere artefice perfetto, & eccellente; come dire, che altro sia l'ordinario & dozzinale dipintore, & altro il vago, & eccellente, & spiritoso dipintore; come fu Apelle meriteuolissimo d'un tal nome, per la rara, & diuina maniera ch'egli hebbe in dipingere. Ma questa distintione non ha gia luogo nella prudenza,

denza, della quale non si puo propriamente dire, che di lei sia virtu; quasi che altra cosa fosse l'essere prudente, & altra l'essere buon prudente; modo di parlare, si come repugna all'orecchio, cosi ancho falso; non potendo la prudenza non inuolgere in se la sua propria perfettione. Et la cagione, onde habbia hauto loco la predetta distintione nell'arte, & non nella prudenza, si potria forse assegnar questa; che per esser alcuno degno del nome d'artefice di qual si voglia arte, basta ch'egli sia ammaestrato, & dotto de termini, & de modi, & ordini, de quali l'arte va composta; essendo poi altro la gratia, & la vaghezza, & la leggiadria (cose le quali propriamente non s'insegnano, ma da alcuni pochi per certa bonta d'ingegno accompagnato da qualche essercitatione si conseguono) che s'acquista, o nel sonare, o in cantare, o nella pittura, o veramente in alcun'altra arte; da che ne prouiene l'eccellenza d'alcuni rari, & ben pochi artefici. Ma la prudenza, andando al pari delle virtu morali, delle quali non si puo dire che sia virtu (altrimenti ne seguirebbe, che fosse virtu della virtu con andare in infinito) hauẽdo la sostanza sua ferma in esser la regola prescritta dalla retta ragione circa le passioni, & attioni humane; conuiene, che sia talmente limitata, che, per essere prudenza, sia sempre conforme con la retta ragione; da cui discostare non puo, se non chiunque manifestamente cade dal loco, & dall'istesso nome di prudente: in modo tale, che non si puo dir propriamente, che la prudenza si troui in alcuno, & che nel medesimo sia senza la sua debita perfettione, come si è mostro conuenire all'arte. Dire (come alcuni interpretano) che dell'arte sia virtu, & non della prudenza; per che nell'huomo prudente, in quanto è prudente, non possa cadere alcun difetto, & che pero ne ancho del medesimo conuenga dire, che sia capace di virtu, si come puo auenire dell'arte, nella quale gl'artigiani possono errare; non pare punto a proposito: prima, per che questi tali non dichiarano, in qual modo s'intenda, che sia virtu dell'arte: oltre a cio, per che ne ancho l'artigiano, in quanto artigiano, puo errare nell'arte; altrimenti, non operando egli secondo gl'ordini, & precetti dell'arte, non sarebbe artifice di quell'arte, di cui tiene il nome. Medesimamente interpretare, come altri vogliono, che dell'arte sia virtu, in quanto che l'artigiano puo essere huomo da bene, & virtuoso secondo la virtu morale, il che della prudenza (non potendo il prudente star senza le virtu morali par che non si possa propriamente dire; non è manco a proposito, per essere questo parlare nõ sol improprio, ma ancho falso, cioè, che dell'arte sia virtu morale; come che l'arte fosse il subietto atto a riceuere le virtu morali, il che nõ è vero: ma si potra bẽ dire, che qualche artigiano habbia le virtu morali, come essere tẽperato, o giusto; ma questo nõ in quãto artigiano, ma come huomo, che habbia l'animo ornato di buoni costumi.

Anno-

Annotatione quinta, in eſplicatione dell'eta giouanile capace delle ſcienze di Matematica, & non atta alla prudenza, ne alla filoſofia naturale, ne alla ſapienza. Cap. V.

διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι: cioè, perche i giouanetti ſieno Geometri. cap. 8



VESTA voce, νέοι, che qui ſi appropria alli giouanetti, fu da Ariſtotile vſata anchora nel primo libro dell'Ethica, quaſi nel principio, al luogo, oue dichiara; che i giouani non ſono idonei vditori di queſta ciuile facultà; & in queſto libro, parlando di queſti giouanetti, dice; che ſi poſſono trouare alcuni di loro matematici, i quali poi non ſaranno prudenti: & poco dapoi ſoggiunge, che il fanciullo, detto da greci παῖς, puo eſſere matematico, ma non gia ſauio, ne filoſofo naturale. In che è d'auertire, ſecondo il preſente propoſito, douerſi pigliare l'eta del fanciullo, & del giouane, cominciando dall'eta delli ſette anni, & caminando infino alli vent'uno, & piu oltre anchora qualche poco: perche, fra il ſpatio, & interuallo di queſta eta, ſi trouerãno ingegni atti a capir le coſe di matematica; i quali pero non giungeranno al ſegno di farſi prudenti, ne filoſofi naturali, & molto meno ſapienti; & queſto, per conuenire queſti tali habiti a eta piu matura, & a quelli huomini ſoli; i quali habbiano fatto lunga iſperienza nelle coſe humane, & ſieno eſſercitati in contemplare le coſe, che ſono occulte, & ſublimi, & molto difficili da penetrare.

Annotatione ſeſta, intorno al modo diuerſo d'acquiſtare gli habiti intellettiui. Cap. VI.

καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς: cioè, & da natura neſſun ſauio. c. 11.



A ſapienza, dice qua Ariſtotile, non deriua nell'huomo dal ſemplice corſo quantunque lungo d'anni, come auiene della prudenza: & queſto, perche la ſapienza inſieme cõ le ſcienze s'acquiſta per uia di lungo, & particolare ſtudio; il che ancho ſi troua ſcritto da Platone nel Lachete; dicendo che l'intelletto non acquiſta le ſcienze col mezo dell'eta ſola, perche vi ſi ricerca appreſſo, & ſtudio, & lunga eſſercitatione.

Annotatione settima, circa l'ascoltar i ricordi de vecchi. Cap. VII.

c. 11. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων: *cioè, per cio bisogna porgere l'orecchio alli sprimentati, & a vecchi.*



DICE qua Aristotile, che si deuono ascoltare i vecchi, & gli huomini isprimentati: auertimento posto anchora da Platone nel primo libro della sua Republica: doue dice, che i giouani deuono volentieri ascoltare i vecchi, per intendere il tenore, che si ha da tenere nella vita, da coloro, i quali l'hanno di gia poco meno che del tutto trapassata.

Annotatione ottaua, come sieno alcuni uirtuosi da natura. Cap. VIII.

c. 13. καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοί: *cioè, perche & giusti, & temperati.*



TROVANSI, secondo che dice qua Aristotile, alcuni, i quali da natura sono giusti, & temperati; ma non pero in modo che sieno perfettamente tali, bisognando loro appresso la prudenza. Conforme a questo, Platone nel quarto libro delle leggi, mette vna popolare temperanza, laqual manca di prudenza, & viene a essere come uirtu naturale.

Dubbio primo, nelquale si risolue, come dell'anima ragioneuole possono essere molte parti insieme differenti di spetie, & di genere.
Capitolo IX.



HAVENDO Aristotile nel principio del sesto libro dell'Ethica, diuisa l'anima ragioneuole in due parti differenti, lequali sono la scientiale, & la consultatiua; & questo, per essere il soggetto proprio della scientiale le cose necessarie, & le possibili della consultatiua; ci da occasione di dubitare, non parendo cosa cõueniente, che dell'anima ragioneuole sien fatte queste differenze: perche essendo nell'huomo vn solo intelletto possibile, atto (si com'è scritto nel terzo libro dell'anima) a diuentar ogni cosa, pare, che conuenga dire, che sia parimente una sol potenza intellettiua, laqual habbia da comprendere le cose necessarie, & le possibili, senza ammettere in se parti insieme differenti. Si risponde, che l'intelletto possibile veramente comprende in se vna sol potenza; ma pero cosi generale, che a guisa

guisa della materia prima, egli non è, rispetto alle spetie intelligibili, cosa alcuna inanti che diuenti, o questa, o quella, si come si dichiara nel terzo libro dell'anima. Pero, passando dapoi l'intelletto posibile dalla potenza all'atto, diciamo, che viene a farsi in tutte quelle forme, che in lui s'imprimono secondo l'idea intellettiua; lequali poi dentro all'intelletto rimangono insieme differenti, in quel modo, nelquale sono ancho differenti fuori dell'intelletto: perche, si come tutte le cose naturali conuengono insieme nella materia prima, dellaquale si compongono, & poi secondo la diuersita delle forme, che pigliano, riescono insieme differenti, parte di numero, parte di spetie, & parte ancho di genere; cosi medesimamente ha da succedere delle cose, lequali s'imprimono nel nostro intelletto posibile; sempre pero intendendosi secondo la forma astratta dalle conditioni singolari. Onde, essendo le cose necessarie differenti di genere dalle contingenti, ragioneuolmente gli habiti intellettiui, a quali conuiene la contemplatione di queste cose, che sono insieme differenti di genere, saranno similmente parti dell'anima ragioneuole insieme differenti di genere, si come pur tocca Aristotile nel principio di questo sesto libro. Onde quella parte dell'anima, che considera le cose necessarie, è detta scientiale, & l'altra consultatiua, cioè quella, che è volta alla consideratione delle cose posibili.

Dubbio secondo, come l'opinione, & la stimatiua sono ragioneuolmente escluse dall'ordine de gli habiti intellettiui, come differenti da loro. Cap. X.



Avendo Aristotile, fra gli habiti intellettiui, annumerata la scientia, l'intelletto, la sapienza, l'arte, & la prudenza, come habiti fermi, intorno alla natura del vero, & esclusa l'opinione, & la stimatiua come quelle, lequali nõ hanno stabile fondamento di verita; pero, ci è data occasione di dubitare sopra l'arte, & la prudenza; lequali, si come pratticano intorno a cose contingenti, & variabili; cosi pare, che non possano hauere in se la certezza del vero; massimamente vedendo noi in molt'arti congetturali spesse fiate errare il giudicio, et pronostico de gli artefici; & nell'attioni similmente de gouerni publici, & priuati molte volte non riuscire al suo fine i discorsi, & i disegni de gli huomini prudenti. Si risponde, che l'opinione, & la stimatiua di lor natura, ammettono cosi il vero come il falso, benche il falso possa apparire per vero, in quel modo, che un bastone posto nell'acqua a gli occhi nostri par rotto, con tutto, che veramente sia intiero. Onde ragioneuolmente l'opinione, & la stimatiua sono escluse

dall'ordine delli veri habiti intellettiui, douendosi propriamente tenere in conto d'habito intellettiuo, quelle sole parti dell'anima ragioneuole, lequali di loro natura sieno stabili, & ferme in accertare gli obietti, a quali sono indrizzate; si come oltre l'intelletto, & la scienza, & la sapienza, diciamo essere anchora conuenientemente compresa l'arte, & la prudenza; poiche medesimamente questi habiti, si come gli altri intellettiui, non ammettono in loro altra cognitione, che quella che sia uera; quantunque si trauaglino intorno a cose uariabili, & contingenti; da che si cagiona, che molte fiate, oltre i precetti dell'arte, & oltre il consiglio de prudenti, succedono effetti nõ aspettati; non si potendo per questo rimprouerare ne all'arte, ne alla prudenza, che ne gli ordini, & nelle proprie lor ragioni, non sieno ferme, senza mai ammettere la falsita ne gli habiti loro: perche, quello, che succede oltre i buoni ordini, & precetti dell'arte, ouero della prudenza, s'ha d'attribuire allo strauagante successo de vari accidenti, che occorrono in queste materie contingenti, lequali non cadono sotto la consideratione dell'arte, ne della prudenza.

Dubbio terzo, come la sapienza è una scienza diuersa da tutte l'altre scienze particolari. Cap. XI.



HAVENDO Aristotile proposta la sapienza per habito, nelquale si contiene scienza & intelletto, a differenza delle scienze particolari; pero viene in dubbio, che medesimamente qualche scienza particolare possa hauere le cõditioni attribuite alla sapiẽza; si come fra l'altre puo parere della Geometria, nellaquale primieramente si trouano principij, che vanno sotto l'habito dell'intelletto, & dapoi si fanno le dimostrationi appropriate alle scienze; onde pare che la Geometria si possa dimandare sapienza. Diciamo, che Aristotile vuole, che la sapienza consista non solamente in hauer principij compresi dall'intelletto insieme con l'vso delle dimostrationi, come possono ancho hauere alcune scienze particolari; ma che appresso ella sia quella, che rende la certezza di tutti i principij indemostrabili communi a tutte le scienze, sotto la consideratione dell'essere, vniuersalissimo genere di tutte le cose; ilche ad alcuna scienza particolare non puo conuenire. Aggiungesi, che la sapienza per questo anchora ha la preminenza di essere la regina sopra tutte l'altre scienze, per cõtemplare l'honoratissimo, & diuinissimo soggetto Iddio motore, & autore d'ogni cosa, si come in questo proposito Aristotile ha molto bene auertito.

Dubbio

Dubbio quarto, in qual modo ſia differente la prudenza ſolitaria dalla economica, & dalla ciuile. *Cap. XII.*



AVENDO detto Ariſtotile, che la Politica ſia vn'iſteſſo habito con la prudenza, & che poi altro ſia l'eſſere dell'una, & quello dell'altra, per appropriarſi la prudẽza al gouerno della virtu priuata, come coſa differente dalla prudenza, laquale ſi ricerca per il gouerno della caſa, & molto maggiormente da quella, che conuiene al reggimento della citta: pero ci porge grãde occaſione di dubitare, auenga che per eſſerſi dal medeſimo Ariſtotile dimoſtro nel terzo, & nel quarto libro della Politica, che la virtu del buon Principe, & la virtu de gli Ottimati ſono vna coſa iſteſſa cõ la uirtu dell'huomo da bene; pare, che di qua ne ſegua, che, ſi come la virtu de coſtumi non puo hauere la ſua perfettione ſenza la prudenza; coſi habbia neceſſariamente a eſſere vna medeſima prudenza quella dell'huomo ſolitario, & quella del ciuile, almeno per riſpetto del buon Principe, & per lo ſtato de gli Ottimati. Allaquale difficulta riſpondendo, diciamo (ſecondo la dottrina di Ariſtotile, come ſi è auertito nel quinto libro dell'Ethica nella prima annotatione) che, ſi come la giuſtitia vniuerſale è vna coſa iſteſſa cõ ciaſcuna virtu morale, quanto alla ſoſtanza in aſtratto, per eſſere i medeſimi obietti, & l'iſteſſa mediocrita dell'una, & dell'altra; & che ſono poi differenti nelle particolari conditioni materiali, per eſſere la virtu vn ſemplice habito morale, & la giuſtitia vn'habito poſto in relatione d'altri; da che ne ſuccede, che altri modi ſi ricercano per far l'opere virtuoſe a beneficio publico, ſecondo l'ordine della giuſtitia vniuerſale, & altri ſecondo la vita priuata; coſi a punto diciamo: che quanto ſia per la conditione dell'eſſere ornato delle virtu morali, è vn'iſteſſo habito generale di prudenza nell'huomo priuato, & nell'economico, & nel ciuile: ma venendoſi poi a gli atti particolari; diciamo, che altra ragione di gouerno, & di prudenza ſi ricerca all'huomo priuato, & altra per gli altri ſtati predetti. Et queſta riſolutione deue tanto piu ſodisfare, come che Ariſtotile mirabilmente ſi corriſponda in quello, che dice in queſto ſeſto libro circa la conuenienza, & differenza poſta tra la prudenza priuata, & la ciuile, & l'economica; & in quello, che ha detto nel quinto libro intorno alla ſimilitudine, & diuerſita, che pone tra la virtu ſemplice, & la giuſtitia vniuerſale; concioſiache, nel ſeſto libro vſi le medeſime parolè, che ſono anchor poſte nel quinto libro: perche nel ſeſto, al capitolo ottauo è ſcritto coſi: ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις: cioè, che è il medeſimo habito della prudenza priuata, & dell'economica, & della ciuile; & dapoi ſoggiunge queſt'altre parole: τὸ μέντοι εἶν οὐ τὸ αὐτὸ

αὐταῖς

αὐταῖς cioè, ma l'essere non è il medesimo in loro: intendendosi quanto all'essere particolare, & determinato secondo le conditioni materiali, nel modo che si è dichiarato nel quinto libro, nella prima annotatione sopra le parole, che sono nel primo capitolo; oue della conuenienza, & diuersita, che hanno insieme le uirtu morali, & la giustitia vniuersale parlando Aristotile, vsa pur la medesima forma di dire: ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό: cioè, perche è la medesima, ma l'essere non è il medesimo. Da che ancho si raccoglie, quanto conuenientemente Aristotile habbia dato nome assoluto di prudenza alla prudenza, laquale si ricerca per la vita priuata; dimandando poi la prudenza, che conuiene al gouerno della casa, economica prudenza; & ciuile quella, che appartiene al reggimẽto della citta: & cio hauendo fatto, per intendersi sempre meglio le cose, quanto piu sono insieme distinte.

Dubbio quinto, come alcuni habiti dell'intelletto, che sono la congettura, la sagacita, la buona consulta, la capacita, & la buona discretione uanno sotto la prudenza. Cap. XIII.



I puo ancho dubitare, per qual causa, hauendo Aristotile nel principio del sesto libro dell'Ethica proposti cinque habiti soli intellettiui; cioè, l'arte, la prudenza, l'intelletto, la scienza, & la sapienza, ne habbia poi dichiarati molt'altri appresso; si come la congettura, la sagacita, la buona consulta, la capacita, & la buona discretione. Diciamo, che tutti questi habiti vanno sotto la parte dell'anima detta consultatiua, & in particolare sotto l'habito della prudenza; ma pero in diuersi modi, & per diuersi rispetti, si come parimente sono diuerse virtu dell'intelletto nostro: perche, primieramente la buona consulta è necessaria alla prudenza per consigliar bene quello, che si ha da fare. Dapoi la buona discretione conuiene pure con la prudẽza nel giudicio, che bisogna vsare nelle nostre attioni; essendo pero la buona discretione limitata a quelle cose sole, nellequali la ἐπιείκεια mette mano, con interpretar le leggi sotto l'equita, come conuiene all'huomo buono, & giusto, & con declinare piu tosto nella parte della misericordia, che in quella della seuerita. Appresso, la congettura sotto cui si comprende la sagacita, come spetie sotto il genere, (sendo offitio della congettura di affrontare senza alcun discorso, quasi in vn momento, i veri mezi di tutto quello, che si cerca; & della sagacita di ritrouare la cagione di quelli effetti, che cadono sotto i nostri sensi) pur andaranno sotto la prudenza, come quella, allaquale appartiene di trouare con maturo consiglio tutto quello, che puo seruire per giungere al fine de nostri di-

sti disegni. Finalmente la capacita pur si riduce sotto l'habito della prudenza, per consistere questa virtu in apprendere, & giudicar bene quello, che con premeditato discorso puo essere giudicato, & proposto per cosa buona dall'huomo prudente. Onde tutti questi habiti si riducono sotto la prudenza, come sotto habito commune, & piu perfetto; in cui tutte le conditioni appropriate al retto gouerno della vita humana si comprendono; toccando poi in oltre alla prudenza questo proprio officio, di comandare, & di fare essequire tutto quello, che si ricerca per ottenere il fine delle nostre attioni: ilche ad alcuno de gli altri habiti gia detti non conuiene.

Dubbio sesto, come sono differenti insieme la uirtu morale, & la prudenza; benche l'una non possa stare senza l'altra. Cap. XIIII.



DICENDO Aristotile nel ragionamento della prudenza, che la virtu morale è cagione, che l'intentione del fine sia retta, & che la prudenza è quella, laquale fa poi ritrouare i mezi proportionati per arriuare al fine; ci porge occasione di dubitare, che sia stato souerchio, parte a mettere nella definitione della virtu morale, ch'ella fosse habito elettiuo secondo la retta ragione, laquale non è altro che prudenza; & parte a mettere nella definitione della prudenza, ch'ella fosse indirizzata a buon fine, sendo questo officio proprio della virtu morale. Diciamo, che la virtu morale, & la prudenza sono in vn tal modo collegate insieme, che vna non puo stare senza l'altra: perche, ne la virtu morale si puo mettere in atto senza l'operationi conuenienti al fine di ciascuna virtu (onde è necessaria la prudenza per ritrouare i mezi, & i modi da essequire queste tali operationi) ne la prudenza all'incontro douendo fare l'offitio della retta ragione, puo essere se non doue sia l'animo volto a buono, & virtuoso fine; in che necessariamente s'inuolge la virtu morale. Pero non senza causa nel definire la virtu morale, si è compresa la prudenza; & nel definire la prudenza, si è inuolta parimente la virtu morale; con tutto che poi, distintamente parlando dell'una, & l'altra, s'habbia a dire; che alla virtu morale parte per naturale inclinatione, & parte per vso, tocca propriamente di fare buona l'intẽtione dell'huomo; si come della prudenza è proprio, trouare i mezi accommodati per fare l'operationi virtuose.

Dubbio settimo, come l'huomo assolutamente buono secondo qual si uoglia sorte di uirtu morale, conuiene, che parimente sia buono secondo tutte l'altre uirtu. Cap. XV.



E ANCHO da mettere in difficulta; se, come ha detto Aristotile in questo sesto libro dell'Ethica, ritrouandosi l'huomo dotato d'alcuna virtu morale, sia necessario, che habbia in se anchora raccolte tutte l'altre virtu; conciosia cosa, che per isperienza, molti si conoscano ornati di qualche virtu, i quali pero non haueranno l'ornamento di tutte l'altre; potendo molto ben essere alcuno liberale, & non forte; temperato, & non giusto: & tanto maggiormente ha loco questo dubbio, come che si possa dire, che non sia in potere d'ogn'uno essere magnifico, & forte; ma di quelli huomini, i quali abondino di ricchezze in vn tal modo, che posśino essercitare atti cõuenienti allo splendore della magnificenza; & habbiano insieme occasione d'arrisicare la vita in cose honorate, & di grande importanza, come conuiene all'huomo forte; ilche gia non accade cosi a ogn'vno. A questa difficulta, quanto sia per la prima parte, risponde Aristotile con dire; che le virtu morali, considerate secondo la naturale inclinatione di ciascuno, possono essere nell'huomo separate vna dall'altra, si come appare nella maggior parte de gli huomini dotati di qualche bonta: ma prese poi secõdo la norma descritta in questi libri, dice che vna virtu tira seco insieme tutte l'altre; non potendo alcuno essere propriamente, & assolutamente buono secondo alcuna spetie di virtu morale, se non è ancho compitamẽte ornato di tutte l'altre virtu: di che Aristotile rende questa ragione, con dire; che questo auiene per essere vna sol prudenza, laquale serue per norma in tutte le nostre attioni, & uirtu morali: onde, da questa vnità della prudenza, laquale è necessaria in tutte le virtu, presuppone Aristotile, che ne venga in consequenza il vincolo, & l'vnione di tutte le virtu morali. Contra laqual risposta si sono opposti alcuni, replicando vna noua difficulta: con dire, che, si come ciascuna virtu è differente dall'altre per conto dell'obietto, nelqual s'impiega; cosi ha le sue proprie operationi, allequali vna propria, & spetiale prudenza si ricerca; poiche pare cosa molto ragioneuole, che altro giudicio, & altra regola conuenga per essequire gli atti della fortezza, & altra per quelli della liberalita, & cosi nel resto dell'altre virtu. Per questo alcuni hanno detto, che, essendo quattro virtu principali sopra l'altre, lequali essi dimandano virtu cardinali, che sono la giustitia, la fortezza, la temperanza, & la prudenza, queste insieme si collegano, & sotto di loro comprendono tutte l'altre, in questo modo; che

che ogni rettitudine di ragione si riduce sotto la prudenza; ogni fermezza d'animo, sotto la fortezza; ogni moderatione d'affetto, sotto la temperanza; & ogni equalita dell'opere, sotto la giustitia. Onde, presupponendo appresso questi tali, che in qual si voglia virtu si ricerchi la rettitudine della ragione, & la fermezza dell'animo, & la moderatione de gli affetti insieme con l'equalita dell'opere; quindi vogliono didurre, che, mediante questa tal catena, s'vniscano insieme non solamente le quattro virtu principali dimandate virtu cardinali, ma anchora tutte l'altre virtu morali, come membra, & parti inferiori, lequali nascano, & dipendano dalle dette virtu principali: si che vogliono, che da questo discorso ne segua, che l'huomo ornato d'alcuna virtu morale, habbia insieme necessariamente la compagnia di tutte l'altre. Ma questa ragione, benche sia molto bella, & ingeniosa, non pare pero che basti per sodisfare interamẽte alla proposta difficulta: perche, oltre che forse non ha luogo presso di Aristotile questa consideratione delle virtu cardinali nel modo hora presupposto, come si disputara poi; diciamo appresso, che quando bene ella si verificasse, non per cio ne seguiria, che la medesima prudenza si douesse ritrouare in ciascuna virtu; poiche è chiaro (si come li medesimi presuppongono) che l'obietto di ciascuna virtu è differente da gli obietti dell'altre; ne si puo negare, che altra cosa non sia la fermezza dell'animo attribuita alla fortezza; & altra la moderatione de gli affetti ascritta alla temperanza; & altra l'equalita dell'opere appropriata alla giustitia: da che ne segue per la forza del predetto discorso, che diuersa ragione di prudenza si debba accommodare a gli habiti di queste virtu, lequali sono insieme fra loro tanto diuerse: talche ne ancho per questa strada si viene a trouar luogo al vincolo, & alla connessione di tutte le uirtu morali: massimamente non apparendo, secondo la predetta opinione, modo alcuno, per cui s'habbia a dire, che (si come presuppongono) in ciascuna virtu si trouino, & si vnischino le qualita, & conditioni appropriate alle virtu cardinali. Perilche, per saluare la risposta data da Aristotile circa l'vnione delle virtu morali, fa mestiero esplicar qui meglio la sua opinione intorno alla prudẽza: della quale trattando al capitolo quinto di questo sesto libro, si lascia chiaramente intendere, che il prudente, secondo il proprio significato, è sol quello, ilquale ha maniera di pigliar buon consiglio, non gia circa qualche bene particolare, ma sopra quello, che abbraccia il corso di tutta la uita nostra, si come appare dalle sue parole poste al detto luogo, oue dice: Ma pare essere offitio del prudente, consigliar bene circa le cose, che sono a lui medesimo buone, & confaceuoli, non gia in qualche parte, come saria circa quello, che conferisce alla sanita, ouero alla robustezza del corpo; ma circa quello che appartiene a tutto lo stato del ben viuere. Di qui ap-

pare, come l'habito della prudenza, secondo il parere di Aristotile, si riduce ad vna vnità generale del ben viuere dell'huomo, conforme al fine dell'istessa felicita; ilche si rinchiude non gia in vn'atto solo, ma ne gli atti tutti concernenti il pieno corso della vita humana; di maniera tale, che l'vnità della prudenza verra ad essere vna vnità generica, come quella in cui s'inchiudono tutte l'attioni destinate alla vita felice. Pero hauendo detto Aristotile, che doue si troua vna virtu morale, quiui tutte l'altre uirtu anchora s'hanno d'annidare, & cio per rispetto della prudenza, laquale è vna, & commune a tutte le uirtu; molto bene da questo si diduce la catena, & l'vnione di tutte le virtu morali: conciosiacosa, che l'vnità generale della prudenza, laquale è inseparabile da tutte le uirtu morali, venga a cagionare, che tutte insieme vengano ad vnirsi in vna; quasi come se fossero una sola uirtu generale, in cui si comprenda tutta la uita virtuosa indirizzata al fine della uita beata. Da che si puo molto ben inferire, che la prudenza intesa nel detto modo, non si possa giamai in guisa alcuna separare da qual si voglia attione virtuosa: doue che poi ne seguita, che se bene diuerse virtu s'occupano intorno a diuersi atti, non pero essercitare si puo alcuna di loro in quel modo che conuiene, se l'occhio della prudenza cōmune, volto al fine della felicita, non ui concorre, per riformare tutti gli atti particolari di ciascuna virtu. Pero collegandosi insieme in questo modo sotto la commune, & generale prudenza tutte le uirtu morali, consequentemente si douera dire, che doue si troua alcuna delle virtu morali, laquale sia interamente regolata dalla detta prudenza, tutte l'altre anchora vi si debbano insieme accompagnare. Ne faccia difficulta, che huomo cosi perfetto difficilmente si ritroui, in cui s'annidino perfettamente tutte le uirtu morali: perche confessiamo, che questo è molto ben vero: & pero considerandosi gl'huomini secondo l'essere ordinario, non si trouerranno egualmente tutti virtuosi, ne dotati di tutte le uirtu, ma alcuni appariranno più ornati d'una virtu, che d'un'altra, & altri hauerne vna senza l'altre; ilche auiene per non possedere alcuna uirtu secondo il vero ordine della prudenza. Ma cō tutto cio, appoggiandoci noi bene alla risolutione hora data, andaremo facilmente accommodando il nostro intelletto a credere; che doue si trouasse senza alcun difetto l'occhio della generale prudenza, quiui anchora s'annidariano tutte le uirtu morali: & massimamente considerandosi, che non potria alcuno essercitare gli atti d'alcuna virtu, come saria quelli della liberalita, nel modo che conuiene al proprio prudente, se da immoderati impeti dell'ira, o sfrenati piaceri carnali, o da altro appetito irragioneuole si lasciasse portare oltra gli ordini della vera prudenza: essendo appresso molto chiaro, che nel corso della uita humana si mescolano di continuo insieme tutti gli atti appartinenti alla qualita

delli

delli nostri costumi; si come parimente l'essere, & il viuere dell'huomo da tutte queste parti dipende. Onde non deue manco fare difficulta, che alcuni apparisçano ornati d'una virtu, nellaquale, secondo il giudicio commune, pare, che riescano compitamente bene, con tutto che poi manchino di molte altre uirtu; da che pare che si possa inferire, che la prudenza non inuolga in se tutte le uirtu morali: perche diciamo, rispondendo a questa obiettione, che se bene alcuni ornati di qualche uirtu, s'auicinano alla perfettione di questa uirtu piu di quegli altri, che mācano di simili ornamenti; nondimeno cō esquisita consideratione auertendosi, si potria ancho molto bene scoprire, & conseguentemente confessare, che questi tali non senza difetto possedono quella uirtu, nellaquale auanzano gli altri huomini; talche ne ancho in quella uirtu, nellaquale pare, che auantaggino gli altri, ottengono interamente la uera, & propria conditione della prudenza: onde non è marauiglia, se insieme mancano di molte uirtu, poiche non hanno interamente la prudenza, laqual s'adempie, come si è gia detto, nella perfettione di tutte le uirtu morali. Con la detta risolutione si gettano medesimamente a terra alcune troppo sottili questioni, che trapassano la piana, & facile dottrina, che conuiene alla filosofia ciuile; mosse d'alcuni scholastici scrittori, & massimamente da Scotisti, circa il modo della generatione de gli habiti morali; come, uerbi gratia, ricercando costoro, in qual modo stia; che da gli atti essercitati circa qualche virtu, si generi l'habito di questa uirtu, & che insieme si produchino gli habiti dell'altre uirtu; come pare, che debba seguire uolendosi concedere, come si è gia presupposto per opinione d'Aristotile, che con una uirtu uadino sempre insieme attaccate tutte l'altre: ilche certo pare molto sconueneuole; poiche da un tale presupposito pare che si possa didurre, che mentre l'huomo essercita gli atti della liberalita, s'intenda, che insieme essereiti gli atti dell'altre uirtu, accio con l'acquisto d'una, si uenga unitamente a fare l'acquisto di tutte l'altre; cose, non solo erronee, ma ancho in tutto false, & imposs ibili. Ma queste, & altre simili cauillose, & troppo sottili disputationi ageuolmente si risoluono con la regola del presupposito gia fatto; cioè, con dire, che con il legame & unione delle uirtu morali, Aristotile presuppone, che si troui la prudenza esquisita, & le uirtu morali insieme secondo il loro stato perfetto; & non gia intende, che s'habbia da uerificare questa regola nel modo, che le uirtu sono ordinariamente possedute da gli huomini con molta imperfettione; ne meno per quel tempo, nelquale gli habiti morali in noi si uengono a produrre; onde tutte le difficulta mosse fuori della detta intelligenza, come non a proposito, uanno per terra. Quanto poi all'altra parte della difficulta principale, mossa circa la uirtu della magnificenza, & della fortezza; si risponde, che se

alcuno per mancamento delle ricchezze, o per non hauere occasioni proportionate all'huomo forte, lasciasse d'essercitare gli atti di queste uirtu; il medesimo anchora essendo dotato della uera prudenza, non usaria anchio modi contrari, o repugnanti alle dette uirtu; anzi, conseguendo egli idonea facultà, & abbattendosi ad occasioni accommodate per mettere in opera gli atti di queste uirtu, ottimamente in quelli si reggerebbe, come anchora in tutti gli altri atti dell'altre uirtu: & ammettendosi pure, che alcuno, nel corso perpetuo della sua uita, restasse sempre priuo dell'habilita conueniente all'essercitio delle due predette uirtu, non pero a questo tale si leuarebbe la facultà di uiuere uirtuosamente, & di cogliere il frutto della felicita, se non della piu perfetta, almeno di quella, che sia corrispondente all'esser suo; poiche si puo trouare la felicita & maggiore, & minore; si come nel primo libro dell'Ethica, secondo il parere di Aristotile, è gia stato dimostro, & stabilito. Perilche è ancho d'auertire, che nella congiuntione di tutte le uirtu morali non è necessario comprendere la uirtu della magnanimita; uirtu, laquale in pochi si puo ritrouare, come quella, laquale ua appoggiata ad attioni molto illustri, & che dipendono da una gran copia di ricchezze, & da occasioni rare, & singolari, per essercitare gli atti conuenienti a uirtu tanto soprana; che queste sono gratie, & fauori, i quali a pochi sono concessi; & pero bastera, che le uirtu morali s'annidino, & si uniscano insieme secondo quella mediocrita, che si ricerca nella uirtu posta ne mezani honori; & non secondo l'eccellenza, che conuiene alla magnanimita; benche non si toglie per questo, che li ueri magnanimi non sieno per hauere tutte le uirtu insieme raccolte, liquali medesimamente haueranno la prudēza conforme all'attioni di tanta eccellēza; si come parimente il mediocre, & commune uirtuoso hauera prudenza corrispondente alle attioni communi virtuose, che gli conuengono. Ma fa mestiero hauere molto inanti a gli occhi questa consideratione, qualmēte Aristotile ragiona della prudenza, & delle uirtu morali secondo l'idea di quello, che conformemente alla ragione si potea per modo astratto discorrere: onde in tal modo considerandosi qui il discorso fatto circa l'unione delle uirtu morali, tanto piu ci potria riuscir facile, & chiaro: douendo noi pensare, che la regola stia ferma ne presupposti astratti, & uniuersali, se bene poi cosi non ui corrispondesse la proua de particolari; i quali quasi sempre quando piu, & quando meno declinano dalla norma, che uiene instituita sotto la ragione speculatiua, laquale serue per uno scopo, & bersaglio, uerso cui habbiano poi gli huomini a mirare, per portarsi piu che possono inanzi uerso la perfettione di tutte le cose.

Dubbio

Dubbio ottauo, come secondo la dottrina d'Aristotile, non ha ueramente luogo la diuisione delle quattro uirtu cardinali nel modo da alcuni presupposto, benche in cert'altra maniera si possa uerificare. Cap. XVI.



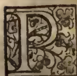
POICHE si è parlato di tutte le uirtu perfette dell'huomo, cosi morali, come intellettiue; hora ci resta da mettere in difficulta, se, secondo il parere di Aristotile, sieno quattro uirtu morali principali dette cardinali, in quel modo, che alcuni hanno presupposto, & fra gli altri Cicerone, & Seneca: imperoche questi hanno detto, che la prudenza, & la fortezza, & la temperanza, & la giustitia sono quattro virtu principalissime, sotto lequali poi riducono tutte l'altre; collocando ogni rettitudine di ragione sotto la prudenza; ogni fermezza d'animo sotto la fortezza; ogni moderatione d'affetto sotto la temperanza; & ogni equalita dell'opere sotto la giustitia. Laqual distintione non si trouando presso d'Aristotile, si puo riprouare, come non conforme alla sua dottrina; massimamente per hauer egli insegnato vndeci sorti di uirtu morali, come insieme differenti di spetie: onde in trattare di loro, sopra ogni altra cosa, pose grande studio in far palese li proprij soggetti ne quali s'inuolgono: onde essendo diuerso subietto in ciascuna di loro, ne segue necessariamente, che ancho esse uirtu sieno insieme differenti, in guisa tale, che insino la liberalita, & la magnificenza sono state proposte per due virtu insieme differenti di spetie; con tutto che l'vna, & l'altra s'occupi intorno all'uso della robba: & questo non per altro, che per essere l'obietto proprio dell'una diuerso, & differente di spetie dall'obietto proprio dell'altra, si come è gia stato dimostro per inanti. Ma perche alcuni altri hanno tenuto le quattro sopranominate virtu per principali sopra l'altre, & per cio dimandarsi virtu cardinali, per uolgersi sopra loro tutta la machina delle attioni humane; a quella guisa, che le porte delle case s'aggirano sopra de i proprij cardini; pero è da considerare in qual modo s'accordi questa opinione con la filosofia d'Aristotile. Onde diciamo, ch'egli senza dubbio ha canonizata quasi in tutti i libri, & principalmente nel sesto dell'Ethica, la prudenza per uirtu principalissima, sopra tutte l'altre, & certamente cō molta ragione; poiche senza lei nessuna virtu de costumi, ne attione alcuna humana puo essere bene indirizzata, & essequita; essendo pero la prudenza non virtu morale, ma la regola da mettere in atto tutte le uirtu morali. Il medesimo nel terzo libro, nel ragionamento della temperanza, si è lasciato intendere, che l'atto della fortezza è vie piu pregiato, si come ancho è piu difficile di quello della tem-

la temperanza; conciosia cosa che li pericoli della morte, ne quali si tramet te il forte, sieno molto piu potenti, & atti a leuare l'huomo fuori dell'vso della retta ragione, che non sono i piaceri carnali, contra a quali combatte la virtu della temperanza. Anchora nel quarto libro, parlando della magnanimita, diede a questa uirtu vna gran preminenza sopra gli altri habiti morali, nominandola ornamento di tutte le virtu; come quella, in cui s'include in modo eccellentissimo la perfettione di tutte le virtu morali. Similmente, nel quinto libro, con molto bella lode, ha essaltato la giustitia vniuersale, come virtu prestantissima. In oltre nel secondo libro, pur dell'Ethica, dimostrando la gran difficulta, che si troua nel contrasto de gli assalti della volupta, piu difficili assai da superare di quelli dell'ira, rispetto alla continua battaglia, che generalmente a tutti gli huomini vien data da questa potentissima passione del piacere nel successiuo corso della uita nostra, è venuto a confermare, che la temperanza sia anch'ella vna virtu di grande importanza. Perilche, secondo il parere di Aristotile, fra gli habiti de nostri costumi, il principale luogo sara dato alla prudenza: il secondo, alla giustitia vniuersale: il terzo, alla magnanimita: il quarto, alla uirtu de mezani honori, virtu molto conforme con la magnanimita; benche non giunga al segno di tanta eccellenza: il quinto, alla fortezza: il sesto, alla temperanza: il settimo, alla mansuetudine, come uirtu posta in paragone della temperanza; benche le sia un poco inferiore, per non essere cosi difficile, rispetto al corso continuo della uita nostra, il contrasto dell'ira, come quello della volupta, si come gia per inanzi, nelle annotationi del secondo libro, si è fatto palese. Pero tutte queste virtu saranno senza dubbio alcuno piu pregiate, & piu importanti, & piu difficili da mettere in essecutione, di quello che sieno la liberalita, & la magnificenza; virtu poi piu pregiate della giustitia particolare, & insieme dell'altre virtu poste ne gli atti del conuersare; che sono l'amicitia, la uirtu del veritiero, & la piaceuolezza. Perilche da questo discorso si puo chiaramente conchiudere, qualmente, per parere d'Aristotile, le quattro uirtu dette cardinali, cioè la prudenza, la fortezza, la temperanza, & la giustitia, non sono le uirtu principali tutte insieme: perche, lasciando da parte la prudenza, uero regolo di tutte le virtu morali, a cui ogni preminenza si concede, per non potersi senza lei ritrouare, ne essercitare alcuna virtu morale; non è dubbio alcuno, che, ne la fortezza, ne la temperanza, ne meno la giustitia si possono agguagliare con la uirtu posta ne mezani honori, & molto meno cō la magnanimita: poiche nell'vna, & l'altra di queste virtu si comprende insieme tutto quello, che a ciascuna uirtu separatamente conuiene; essendo poi di gran lunga la magnanimita superiore alla virtu de mezani honori, per quello, che si è gia detto piu uolte. Medesimamente

mamente, la giustitia particolare; non douendosi anteporre alla mansuetudine, ne alla magnificenza, ne alla liberalita, si come gia per inanzi, nelle questioni, & dubbi del quinto libro si è risoluto; essendosi dimostro, che insino alla virtu del veritiero, per parere d'Aristotile, la giustitia particolare è in un certo modo inferiore, non douerà essere collocata nel numero delle quattro uirtu principali, come virtu, che auanzi per dignita l'altre. Onde, assolutamente parlando, non si puo, secondo i fondamenti di Aristotile, stabilire, che la prudenza, & la fortezza, & la temperanza, & la giustitia sieno tutte insieme da essere anteposte a tutte l'altre virtu, come virtu piu pregiate, & principali; allequali per questo si debba loro dare il nome di uirtu cardinali. Ma perche questa opinione delle quattro uirtu cardinali, ha per suoi fautori huomini di grande stima, i quali, non è uerisimile, che in questa loro opinione si sieno in tutto discostati dalla dottrina di Aristotile; pero è da considerar meglio, se in qualche modo ella si potesse accommodare a concetti di questo gran Filosofo. Onde primamente auertiremo, che uolendosi mettere insieme tutte le uirtu morali in paragone, per sapere quali di loro sieno le piu prestanti, & piu importanti; non deue propriamente cadere sotto questa consideratione la magnanimita, ne la uirtu de mezani honori, ne la giustitia vniuersale, per comprendersi in queste uirtu l'essere di tutte l'altre. Il che presupposto si, resta dire; che paragonandosi insieme le sole virtu particolari, vengano, secondo il parere di Aristotile, a essere principali la prudenza, la fortezza, & la temperanza; non essendo alcun'altra virtu particolare, che si possa agguaghare con queste, si come da i luoghi de libri di Aristotile dell'Ethica, poco prima addutti, si è fatto chiaro. Quanto poi alla giustitia particolare, noi non douremo giamai confessare, ch'ella per eccellenza di soggetto, auanzi ne la liberalita, nè meno la magnificenza, ne la mansuetudine, ne ancho qualche altra virtu di piu basso grado; sendosi per inanti dimostro di lei tutto il contrario; ma potremo ben concedere, che hauendosi riguardo al gran bisogno, che si ha, rispetto alla commune corruttela humana della giustitia particolare per raffrenare gli huomini dal male, & accendergli al bene, ella sia virtu importantissima, & per la detta ragione, principalissima; & pero degna, che fra le quattro virtu cardinali sia connumerata. Onde, in questo modo considerandosi le uirtu, si potra dire; che, ancho secondo la dottrina di Aristotile, la prudenza, la fortezza, la temperanza, & la giustitia sieno virtu principali sopra tutte l'altre virtu morali, allequali il nome di virtu cardinali si sia meritamente appropriato. Ma non per cio si douera concedere, che la uirtu del ueritiero, si come alcuni presuppongono, si debba mettere sotto la giustitia particolare, come parte di essa; essendo chiaro dalla determinatione gia fatta sopra il

pra il quinto libro, che altra cosa è dire la uerita in giudicio dinanzi a tribunal di giudice, secondo il rigore della giustitia; & altra parlare il vero per proprio habito di costume, solo per amore del bello, & dell'honesto, in quel modo, che il veritiero è solito di fare. Ne medesimamente si deue ammettere, che la virtu dell'amicitia, insieme con quella della piaceuolezza, vadino sotto la temperanza, per essere (come altri dicono) fondate nel piacere, ilquale è proprio obietto della temperanza: perche a questo modo ne seguiria, che essendo attribuito a ciascuna virtu certo proprio piacere, si come è stato gia risoluto ne dubbi del secondo libro, tutte le virtu morali si hauessero a ridurre sotto la temperanza, ilche non conuien dire. Perilche, mantenendo noi, secondo la commune opinione, la preminenza delle quattro virtu cardinali, nõ pero declinaremo dalla dottrina d'Aristotile, quanto al numero delle spetie delle virtu morali, lequali per ogni modo saranno vndeci, poste, secondo li trattati fatti di esse, in questo ordine: cioè la fortezza, la temperanza, la liberalita, la magnificenza, la magnanimita, la virtu de mezani honori, la mansuetudine, la virtu del veritiero, l'amicitia, la piaceuolezza, & finalmente la giustitia particolare. Quanto poi a gli habiti intellettiui, per conto della parte scietiale, saranno tre uirtu, l'intelletto, la scienza, & la sapienza; & per la parte consultatiua circa l'opere fattiue, sara l'arte; & circa l'attioni, la prudenza; sotto a cui poi si riducono la congettura, la sagacita, la buona consulta, la capacita, & la buona discretione, nel modo gia per inanti auertito.

Dubbio nono, in qual appetito del senso risieda ciascuna uirtu morale. Cap. XVII. & ultimo.



ER essere gia stabilito, che le uirtu morali oltre la regola della retta ragione, da cui reformate vengono, sono ancho fondate nell'appetito sensitiuo, ilquale è di due sorti; cioè il concupiscibile, di cui è proprio desiderare quello che piace; & l'irascibile, mediante ilquale s'abhorriscono le cose noiose, & offensiue; non sara fuori di proposito hora cercare, in qual delli due appetiti risieda principalmente ciascuna virtu morale. A che sommariamente rispondendo si potrebbe dire; che, si come è offitio di ciascuna uirtu morale, di farci seguire le cose belle, & buone, che ci piaciono, & di farci fuggire le contrarie che ci dispiaciono; cosi ciascuna di loro venga a dipendere, parte dall'appetito concupiscibile, per rispetto del piacere, qual si seguiti, & parte dall'irascibile per cagion de gli obietti dispiaceuoli; i quali da noi sono abhorriti. Et quantunque questa tal opinione si potesse mantenere per vera; nientedimeno piu dentro conside-

rando

rando noi questa materia, doueremo determinare alcun modo piu particolare, nelquale ciascuna virtu dipenda piu dall'vno delli detti appetiti, che dall'altro. Onde diciamo, che molto conuenientemente la fortezza è principalmente fondata nell'appetito irascibile per conto de pericoli, ne quali incorre l'huomo forte di patir le ferite, & l'istessa morte; per essere cotai cose da noi sommamente abhorrite, & allequali non senza gran viuacita di spiriti appropriati all'irascibile si fa resistenza. All'incontro la temperãza, per causa de piaceri carnali tanto apprezzati, & desiderati dalla natura nostra, andara riposta principalmente nell'appetito concupiscibile. Appresso la liberalita, & la magnificenza pur resiederanno nell'appetito cõcupiscibile, rispetto al desiderio della robba, & di quell'altro piacere, ilquale sempre accompagna queste virtu, di gratificare molti con li proprij doni, & d'impiegare le faculta; l'vna, nelle mediocri spese, & l'altra, nelle grandissime. La magnanimita poi, & la virtu de mezani honori, per essere queste due virtu, come gia piu volte è stato detto, tali, che in esse si comprendono tutte l'altre; pero, parte dipenderanno dalla concupiscenza, per rispetto di quelle virtu, lequali principalmente vanno fondate in questo appetito, & per rispetto anchora del proprio obietto dell'honore, a cui sono intente; parte anchora declineranno nell'appetito irascibile, per causa di quelle virtu, lequali principalmente vanno appoggiate a questo medesimo appetito. Appresso la mãsuetudine, poi ch'ella del tutto si trauaglia intorno all'affetto dell'ira, andara manifestamẽte inclusa nel l'appetito irascibile. Segue dipoi la virtu dell'amicitia; laquale, per essere l'offitio suo di fare, che l'huomo si compiaccia de gli atti, & detti buoni & belli d'altrui, & che s'opponga alle cose contrarie, pero dall'vno, & l'altro appetito hauera similmente dipendenza. La piaceuolezza anchora s'accostara senza dubbio alcuno dalla parte della cõcupiscenza, per essere il proprio obietto suo cosa di piacere. Ma la virtu del veritiero, non tanto dall'appetito irascibile, quanto anchora dal concupiscibile dipendera; si come parimente accade, dire il vero, cosi per le cose che piaciono, come per quelle anchora che dispiaciono. Finalmente, si come l'obietto dell'huomo ingiusto è di soperchiar altri, parte per il piacere, che prende del guadagno che venga a fare di robba, o d'altro, ilche conuiene all'appetito concupiscibile; & parte per il desiderio che ha di sbattere, & abbassare hor questo, hor quello con offesa, allaquale senza il concorso dell'appetito irascibile non condescende; cosi la giustitia, a cui appartiene di moderare l'animo dell'huomo nell'vno & l'altro affetto, dalli due detti appetiti hauera dipendenza. Ma è pero d'auertire, che l'appetito, che cade nell'huomo di offendere altrui, sempre va terminato, come ad vltimo suo fine, nel desiderio, & piacere, che si ha di auantaggiar gli altri nel

guadagno di qualunque cosa: onde in questo fatto l'appetito irascibile verra ad essere ordinato al concupiscibile; si come in tutte l'altre cose dipendenti dall'irascibile ha da conseguire sempre, come vltimo, l'oggetto di cosa che piaccia: ilche è molto ragioneuole, essendo a noi stato concesso dalla natura l'appetito irascibile, per incitarci a fuggire quelle cose, lequali sono contrarie a quelle, che la medesima ci fa per principale intentione desiderare, & seguire per il nostro mantenimento.

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO SETTIMO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, circa la uirtu de gli heroi. Cap. I.

cap. 1 *ἡρωικήν: cioè, heroica uirtu.*



VI è fatta mentione della virtu heroica, contraria al vitio della ferità. Circa che, è da sapere, qualmente Aristotile parla de gli heroi, nella trigesima seconda diuisione de problemi, alla prima particella; doue va inuestigando la cagione, per laquale gli huomini eccellenti in filosofia, o in poesia, o in altro, sieno ordinariamente malinconici: & rispondendo a questo quesito, dice; che in questi tali abonda la colera nera, & che le infirmita loro si cagionano dall'istesso humore, come a punto auiene a gli heroi; & a questo proposito fa mentione di Hercole, & di alcuni altri famosi al mondo; soggiungendo, che l'infirmita, che sogliono patire huomini cotanto eccellenti, sono dette ἱερὰ come dire, morbo sacro; & che appresso sono veramēte huomini Ecstatici, cioè, eleuati di mente. Da queste parole si comprende chiaramente, che, secondo il parer di Aristotile, gli heroi eccedono in bonta, & valore il commune essere de gli altri huomini; cosa pero, che accade di raro, come che con molta difficulta si trouino huomini tanto diuini: da che ancho forse è proceduto, che Aristotile, in

le, in trattare della virtu heroica, l'ha passata molto alla leggiera; come di cosa, laquale non essendo vsitata, è poco conosciuta; onde piccol campo si poteua hauere di ragionare di lei, essendo virtu, che trapassa l'ordinario essere de gli huomini.

Annotatione seconda, in dichiaratione dell'apparente ragione fatta per prouare, che la temperanza sia vitio piu curabile dell'incontinenza. Capitolo II.

ὁ δ' ἀκρατὴς ἔοικε τῇ παροιμίᾳ: cioè, ma l'incontinente è soggetto a quel prouerbio. cap. 2



IN questo loco Aristotile fa vna ragione assai apparente, ma pero falsa, per prouare, che l'intemperanza sia vitio piu curabile dell'incontinenza. Et prima dice per via di conclusione, che nell'incontinente ha luogo quel prouerbio, che dice. Quando l'huomo è soffogato, che accade ch'egli piu beua? come che il caso suo non sia piu capace di rimedio. Ilqual prouerbio, secondo Eustratio, si verifica in coloro, i quali restano offesi da quelle cose, dallequali douerebbeno riceuere giouamento: & il fatto reale di questo prouerbio, pare, che saria tale; come se alcuno si trouasse gia soffogato dell'acqua, & che per aitarlo se gli ne volesse dar a bere dell'altra: perche hauendo gia mandato fuori lo spirito vitale, per la soffogatione patita, egli in questo caso, non sarebbe piu atto a riceuere alcun'aiuto dall'acqua; per cui gia fosse soffogato; laquale nondimeno a debito tempo beuuta suol purgare il gargarone da quelli impedimenti, che gli occorrono. Il simile adunque auiene dell'incontinente; a cui, si puo dire, che non accade porre inanzi ragioni per dissuaderlo dalla mala vita; poiche non ha voluto prestare orecchio alla ragione, quando ella gli ricordaua, & persuadeua il suo bene; ma si sia del tutto abbandonato dietro all'inclinationi dell'appetito sensitiuo, dalquale si lasci opprimere, & soffogare in guisa tale, che la persuasione della ragione, laquale gli douerebbe essere di giouamento, non sol par che non gli gioui, ma piu tosto lo aggraui maggiormente di peccato. Da che per conseguente pare, che l'infirmita dell'incontinente sia meno curabile di quella dell'intemperato: ilquale almeno cio che fa, opera con elettione, ascoltando, & seguendo la ragione in quello, che gli detta; talche pare molto verisimile, che, si come l'intemperato dalla ragione non buona è mosso, & persuaso a seguire la uita intemperata; cosi ancho saria capace per ascoltare la buona ragione, per leuarsi dalla mala strada, & rimettersi nella buona; hauendo almeno in lui

luogo in qualche modo la persuasione della ragione: ilche non pare che si possa dire dell'incontinente, ilquale fa ogni cosa a stimolo dell'appetito del senso, contrauenendo a precetri, & alle persuasioni della retta ragione. Et questa pare la vera intelligenza del presente testo, nelquale è da notare; che doue in molti essemplari si troua scritto, εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐπέπειστο: cioè, se non è restato persuaso, è superfluo il, μὴ, si come huomini molto ben dotti hanno osseruato; altramente non si cauarebbe construtto alcuno di senso accõmodato: perche la ragione qui fatta, consiste in questo discorso. Se l'incontinente facesse le sue attioni per via di persuasione, cioè, con ammettere quello, che la ragione gli dice, che conuenga, o non conuenga fare, lasciarebbe ancho di fare il male a dissuasione della medesima: ma gia si vede, che mentre non è anchora risoluto a qual parte s'appigli, non ammette la ragione, che lo conforta a fuggire i piaceri immoderati; segno manifesto, che la persuasione della ragione non ha luogo presso all'incontinente; da che poi si diduce, che egli sia men curabile dell'infirmita sua di quello, che sia l'intemperato: cosa pero del tutto falsa, si come in questo istesso settuno libro Aristotile dimostra, rispondendo a questa ragione.

Annotatione terza, intorno alla uarieta delle cose dilettenoli.
Capitolo III.

cap.4. *τῶν γὰρ ἡδέων: cioè, perche delle cose dilettenoli.*



N questo loco Aristotile fa mentione della diuersita delle cose grate, & gioconde all'huomo; dellequali, dice esserne alcune eleggibili di loro natura; altre in tutto contrarie, degne per ogni modo di essere fuggite; & altre di mezana conditione, lequali, come indifferenti, possono essere in vn modo eleggibili, & in vn'altro abhomineuoli. Sopra che è prima d'auertire, che le cose di sua natura buone, in tanto sono eleggibili, in quanto sono destinate a qualche buon fine, per cui l'huomo operando come conuiene, si puo rendere degno di laude, & di premio: & tali sono le uirtu, che ci guidano all'acquisto della vita felice: & fra queste sono qui annumerate anchora le ricchezze, & gli honori, & altre cose simili; lequali si possono dimandare beni eleggibili di loro natura, in quanto che sono destinate all'vso di molte virtu, allequali l'huomo è naturalmente inclinato; non essendo pero assolutamente buoni, & eleggibili, in guisa tale, che dall'vso di essi non possa l'huomo diuertire dal retto fine, & incorrere in molti disordini, & errori: & per cio disse Aristotile nel principio

del

del quinto libro dell'Ethica, che nō si doueano porgere preghiere a Iddio, perche ci concedesse cotai beni; ma si bene, affin che essendone noi fatti possessori, ce li facesse terminare in buon fine, come che possano ancho riuscire in male: la onde i beni dell'animo, che sono le virtu, non possono produr mai altro che buoni effetti, conformi a fine bello, & honesto, per essere beni sempre, & in ogni loco, & in ogni modo eleggibili : da che ancho con bella ragione fu mosso Aristotile a mettere principalmente il fine d'ogni nostro bene, cioè l'istessa felicita, in questi veri beni dell'animo nostro, & non gia ne beni della fortuna, se non secōdariamente, & sotto certi termini di strette conditioni; cioè, inquanto che da gli huomini fossero adoperati secondo il buon'vso, qual conuiene all'ordine delle uirtu. Le cose poi direttamente contrarie alle eleggibili, & che di lor natura meritano d'essere abhorrite, & fuggite, sono principalmente tutti i vitij contrari alle virtu; appresso il mancare di quei beni estrinseci gia detti, i quali di loro natura sono destinati a certo buon fine; essendo da tenere in conto di male, il mancar di quello, che sia, o possi esser bene. Le cose poi indifferenti, lequali di loro natura non sono eleggibili, ne abhomineuoli; parte sono necessarie a nostri corpi, come il mangiare, & il bere, & altre cose simili, lequali, quanto all'atto della necessita, non apportano laude, o biasimo all'huomo, ma solo per conto del modo debito, o indebito, nelquale sieno vsate; parte saranno non necessarie, ma che possano pero venire a vso dell'huomo; com'è il caminare, il vestire, il nodrir la barba, l'vso della spada, dell'aratro, & di tant'altre cose ritrouate dall'industria humana; lequali, se ben per auentura potettero hauere buona ragion di fine, rispetto alla buona intentione delli loro inuentori; nondimeno non sono pero tali, che di loro natura contengano certo proprio bene, alquale determinatamente sieno destinate nel modo, che si è detto delle ricchezze, & de gli honori. Onde tutte queste cose insieme (o sieno necessarie al mantenimento de nostri corpi, o sieno trouate per ornamento, o per qualche vtilita nostra) sono ragioneuolmente dimandate cose indifferenti, per non essere eleggibili, ne abhomineuoli di loro natura; ma solamente, inquanto che o in bene, o in male sieno vsate da gli huomini, i quali, per il buon vso si renderanno degni di laude, & di premio; & per il mal vso similmente condegni di biasimo, & di castigo.

Annota-

Annotatione quarta, intorno a quello che dice Aristotile dell'incontinenza delle donne. Cap. IIII.

cap. 5 ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας: *cioè, si come ne ancho le donne.*



DIce in questo loco Aristotile, che le donne non si dimandano incontinenti, di che rende questa ragione, con dire: ὅτι οὐκ ὀπύουσι ἀλλ' ὀπύονται: cioè, perche non sono agenti, ma patienti nel coito. Sopra che è da sapere, secondo l'opinione d'alcuni, che le donne non sieno continenti, cagionarsi dalla debole complessione, & picciol vigore che hanno; da che auiene, che in esse la ragione non sia talmente ferma, che possano resistere alle passioni, che loro sopraueng͏ono. Ma questa interpretatione pare che habbia molte oppositioni; & prima che a questo modo parrebbe, che si volesse solamente concedere, che le donne non potessero essere continenti, senza rimouere da loro l'incontinenza: & non dimeno dice qua Aristotile, che le donne non possono essere dette propriamente incontinenti. Dapoi, se le donne non possono essere continenti, per non hauere in se la ragione ferma in modo, ch'ella sia atta a fare resistenza alle passioni, che le percotono; ne seguiria adunque, che le medesime per cōto del senso del gusto, circa l'vso del mangiare, & del bere, parimente non potessero essere continenti, si come non possono essere circa l'vso venereo; & non dimeno Aristotile parla di loro solamente quanto al coito, & non gia quāto a gli obietti del senso del gusto, ne quali sono atte le donne a essere continenti, & incontinenti, si come ancho gli huomini. Ma non solo questo inconueniente, ma che è piu, ne seguiria anchora, che le donne tanto piu non potessero esser capaci di alcuna virtu, se è vero, che non possano essere continenti, per non ritrouarsi in esse la fermezza della ragione; laquale, per quello che si è dichiarato nel secondo libro dell'Ethica, è necessaria in tutti gli habiti delle virtu, come loro principale fondamento; non potendosi pero dire, che le donne non possano essere virtuose, hauendo Aristotile dimostro nella Politica, che sono certe proprie virtu delle donne. Perilche (a miglior giudicio sempre rimettendomi) si potria forse dire, che qui Aristotile non opponga alla donna, ch'ella non si possa propriamente dimandare continente, ouero incontinente, per inferire la sua general imperfettione; ma solamente per toccare quell'atto solo, nelquale la donna non concorre, come principio attiuo, nella congiuntione, che viene hauere con il maschio, per rispetto della generatione: perche conuenendo propriamente il nome di continenza, & incontinenza all'huomo, il-

mo, ilqual e habbia in suo potere di fare alcuna attione, ne segue, che la donna nell'atto della venere, non hauendo altro offitio a lei dalla natura assignato, che d'interuenirui come patiente, & recipiente di quello, che dalla forma del maschio in essa puo procedere, ella medesimamente non possa conuenientemente, & propriamente essere tassata in questo fatto del vitio dell'incontinenza, intesa non gia, secondo il commune vso, ma in vn modo esquisito, come si piglia in questo luogo. Ne per questo si toglie, che le donne circa l'vso del coito non possano vsar elettione, & meritar laude con esser virtuose, per astenersi da quello come conuiene: perche si come propriamente saranno dette insatiabili (nel modo che Aristotile le dimanda nella quarta diuisione alla vigesima settima particella de problemi pertinenti all'vso della venere) quando non seruino la debita mediocrita in desiderare il congiungimento del maschio; cosi vsando bene la ragione in predominare a questo appetito, saranno degne di molta commendatione; & per conseguente, atte a diuentar pudiche, & caste, & a conseguire, & conseruare insieme il celebratissimo stato virginale, con l'aiuto donato loro dalla special gratia diuina.

Annotatione quinta, circa il paragone della peruersita dell'huomo, & della bestia. Cap. V.

μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακά: cioè, perche infiniti mali. cap. 6



Ice qua Aristotile, che l'huomo maligno puo fare mille volte assai piu male delle bestie; & cio per hauer guasto l'intelletto; con cui puo machinare infiniti mali, per essere l'intelletto vn principio libero, atto a volgersi in tutte le forme delle cose. Conforme a questo disse Aristotile nel primo libro della Politica; che, si come l'huomo perfetto nelle virtu è ottimo sopra tutti gli animali, cosi partitosi dalle leggi, & dalla giustitia, è pessimo sopra tutti loro: di che rende la ragione con dire, che l'ingiustitia armata è cosa molestissima; conciosia che essendo l'huomo armato di virtu, & di prudenza (intendendosi la prudenza, & la virtu naturale, laqual soggiace all'imperfettione) puo valersi di questi doni, & armi cosi in mala, come in buona parte: onde puo essere sceleratissimo, & sporcissimo, per li peccati della gola, & della libidine, & per molti altri mali.

Annota-

Annotatione sesta, in consideratione della toleranza, diuisa da sacri Theologi in diuerse spetie di uirtu. Cap. VI.

cap.7. τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν: *cioè, perche il tolerare.*



QVI si tocca quella qualita di costume, con il quale si fa la resistenza alle cose dispiaceuoli, in modo tale, che l'huomo non si sottomette loro, ma le supera con farui contrasto, & è per cio dimandata toleranza; laquale propriamente prattica circa i dispiaceri, che sono opposti alli piaceri carnali; essendo ufficio suo di fare, che l'huomo non s'attristi per non potergli godere: & dilatandosi poi il suo significato; in quel modo, che ancho l'incontinenza propriamente si piglia per conto de piaceri del gusto, & tatto; & per ampio significato si stende ancho a gli honori, all'ira, & ad altri affetti; cosi la toleranza, oltre a dispiaceri, che concernono la priuatione delle volupta corporee, si diffonde anchora intorno a tutte quelle cose moleste, lequali importano interesse, o della robba, o dell'honore, o della vita, cosi per noi medesimi; come per gli amici, & cari nostri congiunti, in sopportare con animo inuitto tutti quelli graui colpi, che ci possono, & sogliono apportare molestia: da che ancho è auenuto, che alla toleranza si è appropriato il nome di patienza. Di questa buona qualita sono duo contrari cattiui; de quali vno camina al difetto, & è la mollitie d'animo, per laquale (fattosi gia l'animo troppo delicato) si lascia l'huomo facilmente vincere dalle cose moleste; & l'altro va all'eccesso, ch'è proprio della pertinacia, o ostinatione che si voglia dire, per cui l'huomo, con indurato core, persiste in opinione di quello, che non conuiene. Sopra che è d'auertire, che queste qualita (come ancho si è gia detto della continenza, & incontinenza) veramente ne le buone sono virtu, ne le cattiue sono vitij consumati: & questo per ritrouarsi sempre in coloro, i quali dalle predette passioni patono trauaglio notabile; alzandosi in loro il senso, & la concupiscenza contra la ragione, come quella, che non è ancho ben ferma in eleggere quello, che conuiene; quantunque poi il tolerante preuaglia nel contrasto delle dette passioni; si come all'incontro il molle, & l'ostinato si lasciano da quelle sottomettere. Appresso è da sapere, come i sacri nostri theologi hanno distinto la patienza, & la costanza, & la longanimita, come spetie di virtu insieme differenti; & certo con molto giudicio, poiche tanto meglio da noi vengono intese le cose, quanto piu sono insieme distinte: & dicono, che la patienza è quella, con laquale l'huomo sopporta intrepidamente, senza soccombere, i mali, che gli soprastanno

ſtanno: & che la coſtanza lo fa prontamente abbracciare le fatiche, per adempire le buon'opere incominciate, con opporſi alle difficulta, che ſorgono in contrario; & la lunganimita gli porge vigore per continuare con ſalda fermezza nell'aſpettatione del bene, quantunque gli foſſe lontano: hauendo appreſſo li ſacri theologi dato nome di uirtu a queſte qualita, inſieme con la perſeueranza; laquale dicono eſſere quella virtu, per cui uiene a continuare il Chriſtiano inſino al fine della vita ſua nelle belle, & buone attioni, ſenza mai mancare in quelle, mediante certa ferma immobilita. Ma quanto ſia della patienza, coſtanza, & lunganimita, ſi puo ancho dire, che commodamente ſi riducano ſotto la toleranza nel modo deſcritto da Ariſtotile; poiche mediante queſta buona qualita, & ſi fa reſiſtenza alli diſpiaceri, che ci ſtanno intorno, in modo tale, che l'huomo da quelli non ſi laſcia vincere, ilche è aſcritto alla propria opera della patienza; & ſi comporta la fatica, che biſogna hauere in ſuperare le difficulta, che s'oppongono per giungere al fine delle cominciate impreſe, ilche è aſſegnato alla coſtanza; & ſi ſopporta finalmente, ſenza mai mancare d'animo, la lontananza del bene aſpettato, ſi come propriamente conuiene alla lunganimita. Et in tutti queſti affari è pero da preſupporre, che l'huomo pata grande contraſto, & dentro dell'animo ſopporti notabil trauaglio per le molte difficulta, & contrarieta, lequali a lui s'oppongono, tutte ſotto la ragione di coſa diſpiaceuole; quantunque poi nel combattimento per il piu preuaglia, ne da loro ſi laſci ſottomettere: altrimenti, volendoſi dire, che l'huomo in opporſi a detti diſpiaceri, non ſenta contraſto, ne moleſtia alcuna, ſi paſſarebbe, ſecondo la dottrina di Ariſtotile, dalla qualita de coſtumi imperfetti, all'habito delle perfette virtu morali; mediante lequali ſi preſume, che ſi ſopporti, & opri tutto quello, che conuiene alla retta ragione con ageuolezza, & ſenza contraſto, o trauaglio di paſsione contraria. Et ſe li ſacri theologi chriſtiani, oltre l'vſo de filoſofi, hanno canonizate per uirtu, le antedette qualita de coſtumi, a queſto, non ſenza gran fondamento indutti ſi ſono: perche, conſiderata la prattica del viuere humano, per cui chiaramente ſi comprende, che gli huomini non arriuano al ſegno delle perfette virtu (almeno communemente parlando ſecondo la uia ciuile) ma che ſi ſtanno in vna continua battaglia, che paſſa tra l'appetito ſenſitiuo, & la ragione; & atteſo maſsimamente il fomite reſtato dalla contratta contagione, per il peccato originale, hanno meritamente attribuito il nome di virtu a quelle qualita de coſtumi, per lequali l'huomo fa reſiſtenza alle coſe, che ſono contrarie alla retta ragione; & contra di quelle combattendo, preuale, vincendo & le maggiori, & le minori contrarieta; & ſuperando inſino al finir della vita gli intoppi, che vengono fatti da coſi dura, & continua battaglia. Ilche poi veramente

ottenere non si puo, senza spetiale influsso di gratia, & di virtu diuina; la quale spirar suole in coloro, i quali con ogni studio, & affetto desiderano, & cercano di sottoporsi al santo beneplacito d'Iddio: onde, per l'aggiunta di questa virtu, & gratia diuina, per laquale l'huomo viene a far opere che auanzano l'humana forza, ragioneuolissimamente da nostri theologi christiani haueranno meritato il nome di virtu, & la patienza, & costanza, & la longanimita insieme con la perseueranza, essendo essercitate nel modo sopradetto: si come dalli medesimi molto conuenientemēte la continenza è dimandata virtu, quando sia tale, come si puo per fauore diuino ritrouar nel christiano, che sia vn'astinenza talmente lontana da ogni concupiscenza, che in alcun modo la passione non insorga contra la ragione; ilche parimente senza spetiale aiuto diuino non auiene. Ne deue offendere l'animo d'alcuno, che con le virtu infuse si trouino le passioni non cosi domate, come si presuppongono essere nelle virtu acquistate: perche, dipendendo queste dall'habito, ilqual si fa con vna continuata assuefattione di lungo tempo, non è marauiglia, che mediante vna tal consuetudine, laqual in vn certo modo passa in luogo di natura, venga raffrenata l'alteratione de gl'affetti in coloro, che giungono a quest'altro segno di virtu. Ma in quelle virtu, che Iddio infonde ne suoi eletti, è da considerare, come le produce in vn momento, sopra l'ordinario vso humano, con donare marauigliosa virtu di operare contra gli habiti vitiosi dianzi fatti; laqual massimamente si scopre nell'huomo, d'impio fatto pio; come quello, nel quale prima stauano la volonta, & la ragione obsequenti all'appetito irragioneuole, & dapoi in vn'instante si veggono di maniera tale ingagliardite, che con franco, & deliberato animo egli vuole, & puo, mediante il detto aiuto diuino, tener sotto la sua obedienza tutte quelle brutte cupidita, dallequali soleua gia essere soggiogato: benche esse non manchino di repugnare, & contradire allo spirito: onde non è marauiglia se le passioni insorgano anchora dopo le virtu infuse in coloro, i quali nō erano auezzi prima, ne essercitati in domarle; non lasciando pero giamai la bonta diuina abbandonati li suoi fedeli della sua santa gratia per poter resistere, con ottener vittoria, a tutte le cose contrarie; dando a molti spesse fiate, sotto lo stimolo dell'infirmita, occasione d'alzarsi con l'essercitio della virtu a maggior perfettione, come di se stesso scriue il beato apostolo Paolo: & alle uolte anchora essendo cortese in leuar a qualche suo buon seruo per gratia spetiale la battaglia della carne, o d'altro stimolo; si come fra gl'altri si legge di S. Tomaso Dottore Angelico; a cui Dio si compiacque far gratia di stringere i lombi in maniera tale, che piu non hebbe a sentire stimolo alcuno di libidine, poiche egli hebbe superato le graui tentationi hauute prima per conto della carne.

Annota-

Annotatione settima, intorno a diversi effetti della uirtu, & del uitio. Cap. VII.

ἡ γὰρ ἀρετὴ: cioè, perche la uirtu. cap. 8



TOCCA in questo loco Aristotile quelli effetti contrari, i quali vengono produtti dalla virtu, & dal vitio dentro all'anima ragioneuole; dicendo, che la virtu rende perfettione al nostro principio, cioè, alla ragione, & al nostro intelletto, ilqual'è inclinato di sua natura a buon fine, & in cui ancho si conserua mediante la virtu. All'incontro il vitio guasta, & corrompe la ragione humana, facendola deuiare dal suo vero fine; & questo, per condescendere l'huomo alle inclinationi dall'appetito carnale, a cui in tal caso la ragione viene sottomessa. Ma non per cio si toglie, che ancho ne cattiui non sia l'vso di ragione; ilquale in loro si troua veramente, ma ben pero fuori della vera regola. Soprache è da sapere, qualmente il nostro intelletto è qui dimandato da Aristotile principio, per esser egli l'origine di tutte le nostre attioni; & questo per causa de cõcetti, che sono in lui impressi; sendo l'intelletto quello, da cui dipende il proprio essere dell'huomo, si come insegna Aristotile ne libri dell'anima.

Annotatione ottaua, in qual modo il fine delle attioni humane sia ancho principio. Cap. VIII.

ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα, ἀρχή: cioè, nelle attioni il fine è principio. cap. 8



DICE in questo loco Aristotile, che il fine dell'attioni humane è vn principio simile alle suppositioni di matematica: perche, si come queste non si prouano per via di ragione, ma si presuppongono per vere, & certissime; cosi delli principij, che concernono il fine delle attioni humane, non è dimostratione alcuna, ma veri, & notissimi appariscono presso di coloro, i quali haueranno l'animo piegato al bene; o sia per dispositione naturale, o per habito acquistato mediante l'vso: ilche s'affronta con le cose gia dette nel primo libro dell'Ethica: oue si disse, che il τὸ ὅτι cioè, il quia, è il fondamento, in cui s'ha d'appoggiare la certezza di questa filosofia ciuile, senza cercare altra cagione per confermare quello che in essa si considera, & si presuppone sotto la norma, & giudicio de gli huomini prudenti.

Annotatione nona, in dichiaratione del testo, in cui si rende la ragione, perche non continui in noi sempre l'istesso piacere. Cap. IX.

c. 14 οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτό: *cioè, & non sempre l'istessa cosa è di piacere.*

Rende in questo loco breuemente Aristotile la cagione, per laquale auiene, che non dura sempre presso di noi vn' istesso piacere; & dice, che questo procede; διὰ τὸ μὴ ἁπλῆν εἶν ἡμῶν τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖν τι, καὶ ἕτερον, καθ' ὃ φθαρτά: cioè, per non essere la nostra natura semplice, non essendo composta dell'anima sola, ma hauendo appresso in sua compagnia cosa tale, che ci rende mortali: & di questo è cagione la massa del nostro corpo: ὥστε ἄν τι θάτερον πράττῃ, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει, παρὰ φύσιν: da che soggiungendo, dice auenire, che se vna di queste due nature, come (verbi gratia) l'anima fa qualche operatione, conuiene, che questo sia oltre la natura dell'altra natura, cioè, oltre all'inclinatione del corpo: perche, essendo il corpo terreno, senza dubbio, non puo durare lungamente solleuato nell'operationi fatte dall'anima; lequali, se ben sono in vn certo modo ancho communi al corpo, inquanto che li spiriti, che seruono all'opere animali, sono necessariamente congiunti con il corpo; sono pero oltre l'inclinatione naturale di tutta la massa corporea: onde auiene, che nel sentire, & nell'intendere si pate fatica; & per conseguente, ne succede il fine d'ogni nostro piacere: ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον: in caso poi, che queste due nature s'aggiustino insieme, in modo tale, che l'operatione tanto tocchi all'anima, quanto al corpo, quiui non si sente piacere, ne dispiacere alcuno; come auiene del nodrire, del crescere, & del generare, operationi naturali, nellequali ha tanta parte il corpo, quanta l'anima vegetabile; & nellequali non si sente piacere, o molestia, se non per accidente, cioè per l'aggiunta del senso, ch'occorra nelle dette cose. Intendere, come vogliono alcuni, che del corpo, come corpo, distinto in tutto dall'anima, sia certo proprio piacere, questo è contrario di diretto alla dottrina de libri dell'anima; ne quali si conchiude, che doue non è senso, non puo ancho essere piacere, o dispiacere. Oltre a cio Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, disputando contra quelli i quali voleuano, che la volupta fosse empimento, adduce fra l'altre questa ragione: se fosse il vero, dice, che la volupta fosse empimento, ne seguiria, che il corpo, il quale si empie di cibo, sentisse piacere; ilche presuppone per falso, & impossibile. Appresso nel decimosesto problema, nella quarta diuisione de' problemi, rendendo Aristotile la ragione, onde sia, che necessariamente

il coito

il coito è soaue, & dolce; dice come questo auiene, per essere ogni cosa della natura soaue, mentre che possa essere capita dal senso: da che si raccoglie, che (secondo l'opinione di Aristotile) non puo hauer luogo il piacere nell'animale senza il concorso del senso. Ma, oltre alle cose dette, s'aggiunge difficulta a gli interpreti, per non dichiararsi da loro quello, che importi questa voce, ἰσάζῃ: laqual è pero di molta importanza: oltre che dire, come alcuni interpetrano, che quello, che piace al corpo, & all'anima, non sia, ne di piacere, ne di dispiacere al corpo, per essere operatione dell'anima, è (si come ogn'vno puo auertire) vn parlare, che implica cõtradittione; & per cõseguente nõ solamẽte falso, ma ancho impossibile.

Dubbio primo, nelquale si risolue, come la uirtu heroica è differente di spetie dalla uirtu commune, da che insieme si fa chiaro, in qual modo il magnanimo, & l'heroe sono l'istesso. Cap. X.



INTORNO al settimo libro dell'Ethica occorre prima dubitare, se la virtu heroica sia differente di spetie dalla virtu morale. Alcuni tengono di no; fra quali Eustratio ne suoi commẽtari sopra l'Ethica, dice, che la virtu heroica nõ è altro, che vn eccesso di bene sopra la virtu morale; come dire, vna fortezza sopra i forti; vna temperanza sopra i temperati; & cosi nel resto dell'altre virtu: soggiungendo egli, che da tal eccesso nõ si deue cagionare differenza di virtu. Ma in contrario manifestamente appare l'autorita d'Aristotile nel principio di questo settimo libro, oue dice, che sono tre spetie di costumi da fuggire; cioè, l'incontinenza, il vitio, & la bestialita, allequali oppone tre altre spetie di costumi da seguire; & sono, la continenza, la commune virtu morale, & la heroica contraria della bestialita: onde essendo, secondo il parere di Aristotile, tre sorti de mali costumi, ne segue, che ancho tre sieno quelle de buoni: pero la virtu heroica sara spetie di virtu differente dalle cõmuni virtu morali. Ne faccia difficulta, che si presupponga, che dall'eccesso del bene si generi diuersita di spetie; poiche fu gia proposta la magnanimita per virtu differẽte dalla virtu de mezani honori; & questo solamẽte per causa dell'eccesso, & eminenza, nellaquale il magnanimo possiede le virtu sopra l'essere commune delle virtu morali; da che conseguentemente indutto viene a riputarsi degno di supremo honore, & a procurarlo, come conuiene alla dignita sua; in che poi si termina la perfettione della magnanimita. Ma dira alcuno: dunque il magnanimo sara l'istesso, che l'heroe? Diciamo, che questo si puo molto ben sostenere; atteso, che Aristotile habbia attribuito al magnanimo, come cosa sua propria, l'hauere in se grandezza, & la perfettione (che è quanto dire eccesso)

d'ogni

d'ogni virtu, & detto appresso, che la vera magnanimita difficilmente si ritroua; conditioni, lequali sono parimente assegnate dal medesimo Aristotile all'heroe; a cui medesimamente poi non è da dubitare, che non conuenga attribuire, si come al magnanimo, ogni supremo honore: onde da Poeti principali, si come Homero, & Virgilio, vien dato all'heroe l'epiteto di magnanimo. Et di qui si potria forse dire, che Aristotile si risolse di parlare della magnanimita solamente sotto la consideratione di quella dignita, che a lei si deue, per farci venire in cognitione, come alli possessori di questa virtu conuengono tutti li maggiori honori, che possano deriuar da gli huomini, isprimendo insieme le conditioni, che concernono li detti honori, & alcune proprieta, dalle quali si potesse comprendere l'effigie del vero magnanimo; in che possiamo dire, che insieme anchora l'imagine dell'heroe sia stata abbozzata, & disegnata; & non gia uolse Aristotile trattare della magnanimita, secondo la qualita specifica dell'eccesso, nellaquale ella supera le uirtu morali; sopra che altro da lui non si ha, che quell'istesso, che ha detto della uirtu heroica; cioè, che è uirtu, laqual eccede l'essere delle communi uirtu morali, da cui l'huomo uiene in un certo modo inalzato sopra la natura humana alla diuina. Perilche è ancho d'auertire, che se la uirtu heroica si mette per uirtu distinta dalle uirtu morali, questo s'ha da intendere quanto alla qualita propria della commune uirtu morale; & non gia quanto alla magnanimita considerata secondo l'eccesso di uirtu, in che ella parimente, si come la uirtu heroica, è distinta dalle communi uirtu morali. Et se poi in compagnia delle dette uirtu, si è parlato anchora della magnanimita, questo si è fatto molto conuenientemente per rispetto dell'honore, ilqual è un'obietto, che cade parimente sotto la magnanimita, & sotto la commune uirtu morale, con renderle per questo insieme distinte nella differenza del mediocre, & del supremo honore; in quel modo, che ancho la liberalita si distingue dalla magnificenza sotto la ragione delle mediocri spese, & delle supreme: essendosi in oltre nel medesimo trattato, fra certe proprieta assegnate al magnanimo, espressa quella inclinatione, laqual deue essere nell'huomo, che possegga in eccesso le uirtu, di procurare, che tal eminenza resti guiderdonata, & ornata di condegni honori, per liquali in un certo modo le uirtu s'ingrandiscono, come pur dichiara Aristotile nel trattato della magnanimita. Ma se di piu alcuno andasse dubitando, come possa essere, che dall'eccesso si generi la uirtu heroica; atteso che la uirtu si ponga in mezo de gli estremi a guisa di un punto indiuisibile, oltre alquale lo eccedere è tenuto in conto di uitio; Diciamo, che questa difficulta ha loco nell'ordinario essere delle uirtu morali, nelle quali lo eccedere fuori di certa mediocrita, è tenuto in conto di uitio; & cio per incorrere in questo

modo l'huomo in cosa mala; ma non gia nella uirtu heroica. doue l'eccesso è inteso per cosa buona, & per un'accrescimento dell'istessa uirtu; essendo manifestamente altro lo stato della uirtu commune, & altro quello della sua eminenza, da cui prouiene la uirtu heroica.

Dubbio secondo, in qual modo il briaco ritorni nel suo pristino sentimento. Cap. X I.



I puo ancho ricercare in qual modo il briaco, di cui in questo libro si è fatta mentione, ritorni in se stesso, & a sapere come prima; auenga che, mentre l'huomo è briaco, apparisca priuo della pristina cognitione, & in tutto spogliato dell'uso di ragione. Si risponde, che il briaco nell'atto della briachezza non ha pronta la solita sua dottrina, ne in lui la ragione in tal stato fa l'officio suo; & questo, perche dall'immoderato vino beuto si leuano graui vapori, i quali offuscano i sensi, & aggrauano li spiriti, che seruono all'atto dell'intendere: onde in certo spatio di tempo risoluendosi i detti vapori, vengono a tornare li spiriti puri, & pronti, & atti a far le loro operationi come prima; talche ritrouandosi gia l'intelletto in habito, in cui si conseruano le cose concette mediante l'imaginatione, & la memoria; pero non è marauiglia, che l'huomo dopo la briachezza, ritorni a sapere, & a vsare la ragione come prima, sendosi a lui leuato l'impedimento, ilqual gli teneua oppresso, & in un certo modo legato l'intelletto.

Dubbio terzo, come la consideratione del piacere conuiene al filosofo ciuile. Cap. X I I. & ultimo.



Ancho da mettere in difficulta, per qual cagione in questi libri morali Aristotile habbia parlato cosi pienamente, come ha fatto del piacere; auenga che questa materia pare che molto piu conuenga a libri dell'anima, doue si tratta come di proprio subietto delle virtu cognoscitiue; non essendo finalmente il piacere altro che senso, ouero intelletto di cosa grata. Diciamo, che se bene questo è vero; nondimeno per molte cagioni l'ampio, & esquisito trattato del piacere apparteneua alla giuridittione del filosofo morale. Prima, per la varieta de piaceri, de quali alcuni sono honesti, & altri dishonesti; onde cōueniua determinare quali piaceri s'hauessero a seguire, & quali fuggire, ilqual offitio non potea essere proprio d'altri, che del filosofo morale. Dapoi anchora per rispetto delle attioni

humane

humane, lequali sono il vero obietto della filosofia ciuile, con lequali vanno sempre accompagnati, o piaceri, o dispiaceri, da quali, secondo la lor qualita deriuano le virtu, & i vitij ne gli huomini. Finalmente toccaua al filosofo morale il carico di trattare del piacere, per essere egli il vero Architetto di tutti i fini, come quello ilquale discerne li buoni da i cattiui; masimamente potendo la volupta essere seguita, com'è da molti per fine vltimo della nostra felicita. Ne per questo si toglie, che il filosofo morale dalla scienza dell'anima non pigli in prestito la cognitione della natura del senso, & dell'intelletto, & per conseguente quella anchora del piacere quanto alla sostanza sua; & per questo conto, si come ancho per altri rispetti, la filosofia ciuile si riduce in buona parte sotto la sciẽza dell'anima.



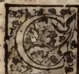
ANNO.

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO OTTAVO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, per eſplicar il genere dell'amicitia diuiſa in varie ſpetie. Cap. I.

οἱ μὲν γὰρ ἓν οἰόμενοι; *cioè, perche quelli, che ſtimano eſſere una.* cap. 1



CHE, non ſia argomento, ilqual ſtringa per dimoſtrare, che tutte l'amicitie (ſi come alcuni vogliono) ſieno d'una medeſima ſpetie, dire, che l'amicitie non hanno differenza inſieme ſe non in piu, & meno, da che non ſi cagiona propriamente diuerſita di ſpetie; ſi laſcia in queſto luogo Ariſtotile chiaramente intendere: opponendo all'incontro le coſe dichiarate per inanzi, cioè, la liberalita, ch'è poſta virtu differente di ſpetie dalla magnificenza, per impiegarſi queſta nelle grandiſsime ſpeſe, & quella nelle mediocri; & la magnanimita, laqual medeſimamente è ſtata preſuppoſta virtu differente da quella de mezani honori, per occuparſi lei ne grandiſſimi. Per cio, eſſendo chiaro, che ſi trouano varie amicitie, lequali ſenza alcun dubbio, ſono differenti nel piu & meno, non ſi douera per cio dire, che non poſſano eſſere ancho differenti inſieme di ſpetie, ſi come ſono veramente; eſſendone di tre ſorti, cioè, l'honeſta, la diletteuole, & l'utile: fra le quali pero l'honeſta tiene luogo tanto principale ſopra l'altre, che lei ſola ſi puo dir propria, & vera amicitia, & che l'altre dalla ſimiglianza ſua riceuano il nome, & l'eſſere dell'amicitia. L'honeſta amicitia diciamo eſſere propriamente quella, laquale ſi troua ne ſoli virtuoſi, & ha per ſuo fondamento il vero, & aſſoluto bene, cioè, l'iſteſſa virtu; con cui ſi come poi hanno qualche conuenienza l'utile, & il piacere, per eſſere queſti anchora fra'l numero de beni; coſi parimente l'amicitie, che ſi contraggono per conto dell'utile, ó del piacere, hanno qualche corriſpondenza con l'amicitia propria de virtuoſi: eſſendo pero queſte, in cõ-

T paratione

paratione di quella, tali, qual è l'oro di bassa lega in paragone del fino, & perfetto; onde ancho, si come l'oro fino serue a prouare il basso, così l'amicitia de virtuosi sara la vera norma, & regola per discernere l'altre amicitie, lequali non sono tanto perfette. Et di qui Aristotile si mosse a impiegare i suoi principali ragionamēti dell'amicitia in quella de virtuosi, come amicitia principale, per cui si viene in cognitione dell'altre: & questo facendo egli secondo il methodo del genere non equiuoco, oue il nome solo è commune alle spetie; ne vniuoco, in cui le spetie conuengono insieme nel nome, & nella definitione: ma del proportionato, detto genere analogico, nelquale si troua sempre vna spetie participante la natura del genere in vn modo principale sopra tutte l'altre: ilche è in quel modo a punto, nelquale nella Metafisica è considerato lo essere genere generalissimo di tutte le cose primamente nella sostanza, come parte di lui principalissima; & dapoi ne gli accidenti, i quali mediante la dipendenza, che hanno con la sostanza, vengono manifestati. Perciò molto ben disse Aristotile nel settimo libro a Eudemo; che l'amicitia è vn genere a guisa del termine medicinale: perche si come questo s'accommoda al corpo, & all'anima, & ad altre parti del medico, & è poi appropriatamente posto per dinotare l'instromento, di cui il medico si serue nelle sue operationi; così l'amicitia, benche sia di piu sorti, è però principalmente, & propriamente da intendersi per quella, ch'è posta nell'honesto, & ha luogo solamente ne virtuosi; dimandandosi poi l'altre a comparatione di questa, amicitie improprie, come imperfette, & poste in luogo inferiore.

Annotatione seconda, circa la comparatione fatta da Aristotile intorno al gouerno Regio, & lo Aristocratico. Cap. II.

C. 10. *τούτων δὲ βέλτιον: cioè, ma di questi l'ottimo.*



RESPONDE in questo luogo Aristotile, che il Regno sia il miglior gouerno di tutti gli altri, doue è d'auertire; che nel terzo libro della Politica Aristotile disputa a lungo, quale sia il migliore reggimēto; se il Regno, ouero l'Aristocratia; & la questione non si risolue tanto in fauor del Regno, che l'Aristocratia non se gli contraponga quasi come in eguale paragone. Però, per la risolutione di questa materia è bene rimettersi al detto libro, con dire per hora, che in questo luogo Aristotile segue il parer volgatissimo di Homero, ilquale disse che non era buono il principato di molti.

Dubbio

Dubbio primo, nelquale si mostra, come l'amicitia è virtu, oueramente non è senza virtu. Cap. III.



AVENDO detto Aristotile nel principio di questo libro, che l'amicitia è virtu, o almeno non è senza virtu, però è da cercare in qual modo questo sia vero. Alcuni adunque hanno detto, che l'amicitia è vna virtu, laquale consiste in affetti, & atti amicheuoli posta in mezo fra l'adulatione & la rusticita; & questo confermano con vna tal ragione; perche dicono. Se in amore si puo eccedere la misura cōueniente, come si raccōta di quel Satiro, ilquale portaua cosi grande amore a suo padre, che essendoli morto, non volle anch'egli rimanere piu in vita; & si puo ancho mancare di essere amoreuole, si come si trouano alcuni cosi rustici, che in tutto sono priui di questo amabile affetto d'amore: Adunque essendo questi estremi cattiui, & biasimeuoli, ne seguita, che sia vera virtu amare chi, quanto, & come conuiene, & che pero l'amicia sia vna vera spetie di virtu: laquale poi dicono essere parte della giustitia, si come pare che Aristotile habbia accennato in questo ottauo libro. Ma in contrario di questa opinione sono diuerse ragioni: et prima si puo dire, che della virtu dell'amicitia posta nel mezo tra l'adulatione, & la rusticita, si è trattato nel quarto libro dell'Ethica; ne quella consideratione con la presente è la medesima. Dapoi, perche non è manco vero, che qui s'insegni (come pare che presuppongano alcuni) il modo di portar amore all'amico per seruare in quest'atto conueniente misura; ma solamente si parla delle varie sorti d'amicitia; considerandosi appresso quello, in che consista ciascuna di loro, & l'origine dell'amicitie, & quando, ouero come si debbano disciogliere, & conseruare, & altre simili considerationi si fanno appertinenti all'habito (per dir cosi) dell'amicitia, & non gia all'affetto d'amore. Finalmente, non è ancho da concedere, che l'amicitia sia virtu, per essere vna spetie di giustitia: perche questo non dice Aristotile; ma si bene, che s'hanno a seruare le leggi accommodate a ciascuna sorte d'amicitia; come quella, che non si puo essercitare, & mantenere senza certa reciproca corrispondenza di offitij, & di giustitia: & questo, per essere l'amicitia necessariamente fondata nella relatione & interesse dell'amico, in vn modo simile a quello, nelquale la giustitia ha sempre riguardo alle cose d'altri; da che pero non segue, che l'amicitia sia vna spetie di giustitia. Perilche noi diremo in vn'altro modo: cioè, che l'amicitia, di cui si tratta in questi libri, non è assolutamente virtu; perche la virtu morale dipende dall'elettione, & proprio studio humano. La onde il contrahere amicitia con al-

tri, non è in potere dell'huomo solo; ricercandosi, che duo animi diuersi di corpo s'uniscano insieme, diuenendo in vn certo modo di due vno; ilche non è gia in potere, & arbitrio di un solo: & per cio Aristotile nel nono libro dell'Ethica in quella parte, doue considera, se al beato sieno ne cessari gli amici, fra i beni esteriori pone anchora l'hauere de gl'amici: in modo pero, ch'egli presuppone questo per il maggior bene di tutti gli altri beni estrinseci; come quello, ilqual dipende dall'istessa radice delle proprie virtu di ciascuno; cosa, che non si troua gia in altra sorte di beni esterni, non eccettuandosi manco l'honore, ilqual poi senza alcun dubbio precede a tutti gli altri beni, che da cagione estrinseca possono in noi deriuare. Perilche si conclude, che l'amicitia sia virtu non assolutamente, ma sotto conditione; cioè, inquanto che conuien presupporre, che i ueri & buoni amici hanno da essere necessariamente virtuosi: a quali poi, per essere dotati di prudenza, & d'ogni altra sorte di bonta, non accade manco prefiger leggi del modo di amarsi, & di osseruarsi, & seruirsi insieme l'un l'altro. Questa risolutione circa la proposta difficulta confronta con quello, che Aristotile disse nel principio di questo libro ottauo, che l'amicitia, o era uirtu, o che senza uirtu non potea stare. Parlando poi in generale di tutte l'amicitie, diremo; che in niuna sorte d'amicitia essercitar si possono gli atti, & offitij amicheuoli, in quel modo che conuiene, senza vna certa accommodata destrezza, & prudenza; con cui pare che molto bene si notriscano, & conseruino l'amicitie in quel modo, che nella citta, per ambire, & ottenere la gratia de cittadini, suol giouar molto il saper trattenersi giudiciosamente con ogn'uno; vsando l'arte detta volgarmente il broglio; opera, laquale, se non è assolutamente virtu, almeno nõ è senza qualche uirtu di prudẽza ciuile. Onde Aristotile in questi libri dell'amicitia insegna molte regole, da cõseruare essa amicitia; non gia la vera, ch'è fondata nella virtu; ma l'altre, lequali hãno per obietto l'utile, o il piacere; conciosia cosa che queste amicitie per la imperfettione, nellaqual sono fondate, habbiano bisogno di molti puntelli per mantenersi.

Dubbio

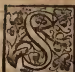
Dubbio secondo, se l'amicitia habbia origine da similitudine, o pure da contrarieta. Cap. IIII.



SE l'amicitia si cagionasse da similitudine, o pur da cosa cõtraria, ne accennò Aristotile la questione nel principio di questo ottauo libro, toccando sopra cio diuersi pareri de gli antichi: & dapoi trattando dell'amicitia fondata nell'vtile, disse, che puo parere, ch'ella si contragga tra persõne contrarie; si come il pouero con il ricco, l'ignorante col dotto facilmẽte s'accompagnano per amore dell'utile, che da loro aspettano: soggiungendo appresso, che questa cõsideratione si doueua lasciar da parte, come estranea, ne punto conforme alli ragionamenti de nostri costumi; & come quella, nellaquale si va a toccare la famosa questione, che si suol fare circa il nodrimento de nostri corpi; ricercandosi, se si nodriscano di cose simili, o pure di contrarie. Perilche, se bene non senza curiosita, pero non sara del tutto inutile, per eccitare maggiormente il nostro intelletto alle speculationi, vedere sotto breuita quello, che in questo problema si douesse, o potesse risoluere dalla parte del vero; & poiche si è gia presupposto, che l'amicitia de virtuosi sia la principale, & la perfetta, dallaquale si prende la norma sopra l'altre; diremo senza scropolo di cosa contraria, che l'amicitia de uirtuosi prouiene, & si genera dalla simiglianza de costumi, ne quali insieme conuengono; conciosiacosa che un'amico di questa sorte ami nell'altro la bellezza di quelle virtu, lequali parimente esso possiede, diuenendo per tal vnione, & simiglianza di costumi, come vna cosa istessa insieme. Ne faccia difficulta, che molti artigiani d'vn istesso mestiero habbino ordinariamẽte rissa, & emulatione insieme, si come l'un figolo, per antico prouerbio, con l'altro figolo fa a garra: perche, prima diciamo, che la vera amicitia nasce da quelle virtu, lequali fanno l'huomo moralmẽte buono; ilche nõ gia conuiene all'arti, nellequali molti huomini possono essere eccellenti, & con tutto cio mãcare de buoni costumi: oltre che nõ è mãco da dire, che un figolo odij l'altro, inquãto figolo; altrimẽti ne seguirebbe, che l'istesso figolo odiasse se stesso, inquãto figolo: ma essendo che ciascuno ami piu se stesso, che gli altri; quindi auiene, che ogni artigiano desiderãdo di soprastar a gli altri, s'induce talhor a portar odio ad altri artefici suoi pari, mosso dalla cupidita dell'vtile, & guadagno, qual teme che da essi non gli sia leuato. Quanto sia poi per cõto dell'amicitia dell'vtile, o del piacere, diciamo, che queste anchora a imitatione della vera amicitia, si cagionano dalla simiglianza di cosa, laquale se non si troua vgualmente in atto nell'una, & l'altra parte, come auiene della perfetta amicitia; almeno dall'vna vi si troua in potenza, & dall'altra in atto; si come occorre nell'amicitia del pouero con

il ricco,

Dubbio secondo, se l'amicitia habbia origine da similitudine, o pure da contrarieta. Cap. IIII.



SE l'amicitia si cagionasse da similitudine, o pur da cosa cõtraria, ne accennò Aristotile la questione nel principio di questo ottauo libro, toccando sopra cio diuersi pareri de gli antichi: & dapoi trattando dell'amicitia fondata nell'vtile, disse, che puo parere, ch'ella si contragga tra persõne contrarie; si come il pouero con il ricco, l'ignorante col dotto facilmẽte s'accompagnano per amore dell'utile, che da loro aspettano: soggiungendo appresso, che questa cõsideratione si doueua lasciar da parte, come estranea, ne punto conforme alli ragionamenti de nostri costumi; & come quella, nellaquale si va a toccare la famosa questione, che si suol fare circa il nodrimento de nostri corpi; ricercandosi, se si nodriscano di cose simili, o pure di contrarie. Perilche, se bene non senza curiosita, pero non sara del tutto inutile, per eccitare maggiormente il nostro intelletto alle speculationi, vedere sotto breuita quello, che in questo problema si douesse, o potesse risoluere dalla parte del vero; & poiche si è gia presupposto, che l'amicitia de virtuosi sia la principale, & la perfetta, dallaquale si prende la norma sopra l'altre; diremo senza scropolo di cosa contraria, che l'amicitia de uirtuosi prouiene, & si genera dalla simiglianza de costumi, ne quali insieme conuengono; conciosiacosa che un'amico di questa sorte ami nell'altro la bellezza di quelle virtu, lequali parimente esso possiede, diuenendo per tal vnione, & simiglianza di costumi, come vna cosa istessa insieme. Ne faccia difficulta, che molti artigiani d'vn' istesso mestiero habbino ordinariamẽte rissa, & emulatione insieme, si come l'un figolo, per antico prouerbio, con l'altro figolo fa a garra: perche, prima diciamo, che la vera amicitia nasce da quelle virtu, lequali fanno l'huomo moralmẽte buono; ilche nõ gia conuiene all'arti, nellequali molti huomini possono essere eccellenti, & con tutto cio mãcare de buoni costumi: oltre che nõ è mãco da dire, che un figolo odij l'altro, inquãto figolo; altrimẽti ne seguirebbe, che l'istesso figolo odiasse se stesso, inquãto figolo: ma essendo che ciascuno ami piu se stesso, che gli altri; quindi auiene, che ogni artigiano desiderãdo di soprastar a gli altri, s'induce talhor a portar odio ad altri artefici suoi pari, mosso dalla cupidita dell'vtile, & guadagno, qual teme che da essi non gli sia leuato. Quanto sia poi per cõto dell'amicitia dell'vtile, o del piacere, diciamo, che queste anchora a imitatione della vera amicitia, si cagionano dalla simiglianza di cosa, laquale se non si troua vgualmente in atto nell'una, & l'altra parte, come auiene della perfetta amicitia; almeno dall'vna vi si troua in potenza, & dall'altra in atto; si come occorre nell'amicitia del pouero con

il ricco,

lesse presupporre che l'huomo fosse scarso, & auaro della propria buona volonta verso l'amico. Eustratio risponde a questa oppositione, & dice, che la sentenza d'Aristotile si deue intendere quanto all'amicitie non vere. Ma noi, salua l'autorita d'un tanto huomo, forse potremo assolutamente dire; che ancho nell'amicitia vera non è inconueniente, che l'huomo non voglia cosi vedere tutti i sommi beni nell'amico, che (si come accenna Aristotile nell'istesso loco) non li voglia prima per se stesso; atteso che ogn'vno sia piu congiunto con se stesso, che con qualunque altro: & questo si conferma con l'autorita del medesimo filosofo nel nono libro dell'Ethica in quella parte, oue tratta dell'amor proprio di se stesso; dicendo egli in quel luogo, che l'huomo dotato d'eccellente virtu, cedera volentieri a gli amici le ricchezze, & le dignita, & altri beni; riseruando pero a se medesimo quel bene, che consiste nel bello, & nell'honesto, & nella somma, & vera laude, di cui niente puo essere piu precioso, ne piu caro a gli animi belli; si come sono gli egregi fatti di qualche bella, & honorata impresa.



ANNO.

ANNOTATIONI, ET DVBBI DI M. ANTONIO SCAINO SOPRA IL LIBRO NONO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.



Annotatione prima, per scoprire, come al uirtuoso conuenga l'amicitia di se stesso, cosa non gia commune a fanciulli, ne alle bestie. *Cap. I.*

cap.4 καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τ'ἀγαθὰ, *cioè, & uuole per se stesso i beni.*



CHE il virtuoso voglia bene à se medesimo, come dice qua Aristotile, è anchò dichiarato nel settimo libro ad Eudemo, oue in sostanza è scritto, che l'huomo da bene, si come è buono, cosi desiderà, & cerca di essere amico di se stesso, procurando, che le due parti dell'anima, cioè il senso, & la ragione sieno insieme amiche. Questo non ha luogo nelle bestie, & ne fanciulli; per essere quelle in tutto priue della faculta ragioneuole, & questi non anchor atti all'vso del consiglio, & dell'elettione; laquale è necessaria per mettere in opera l'amicitia, che l'huomo puo hauere con se stesso.

Annotatione seconda, circa la differenza ch'è tra la beniuolenza, & amore, & il modo uario tenuto da Platone, & da Aristotile in trattar d'amore. *Cap. II.*

cap.5 ἡ δ' εὔνοια: *cioè, ma la beniuolenza.*



E CHIARISSIMA la differenza posta qui da Aristotile tra la beniuolenza, & l'amore, dicendo, che la beniuolenza è come principio dell'amore, ilquale è poi vn' affetto piu intenso di lei. Soprache è d'auertire, qualmente Platone nel Conuiuio parla d'amore in molti modi, pigliãdolo ettãdio per ogni sorte di desiderio, che possi essere nell'huomo: & fra le molte sue definitioni, mette questa anchora, che Amore sia

desiderio di partorire nel bello per l'immortalita; & soggiunge, che se il corpo è pregno, desidera di figliar nella carne; si come, oue si troua l'anima pregna, quiui s'attende alla generatione di cose piu alte, come sariano le leggi, le quali si partoriscono dall'intelletto de saui per beneficio della citta. Da che si raccoglie, che Platone diede il nome d'amore anchora al desiderio naturale, il qual puo esser nell'huomo, di generar vn'altro simile a se per desiderio di se stesso. Ma Aristotile restringendo la consideratione d'amore nella reciproca beneuolenza, la quale gli huomini si sogliono portare l'unl'altro, ha inteso per amore quel desiderio, che cade nell'huomo di uedere bene in altrui, giudicandolo di cio meriteuole per la buona opinione, che ha di lui, come di obietto amabile; o per esser assolutamente buono, o vtile, o veramente diletteuole. Et da vn tal amore vuole poi che habbia origine l'amicitia; la quale in questo modo è necessariamente fondata nella reciproca affettione di due persone, in guisa tale, che secondo l'opinione d'Aristotile, vn huomo amare l'altro, non vuol dir altro, che desiderargli il bene con terminarsi questo affetto d'amore propriamente in beneficio, non gia dell'amāte, ma dell'amato; il che molto ben si verifica nell'amicitia de virtuosi: Perche nell'altre, le quali hanno il lor fondamento posto nell'utile, ouero nel piacere, quantunque in esse anchora si comprenda il voler bene all'amico; nondimeno l'interesse dell'utile, o del piacere, da cui molti s'inducono a far amicitia con altri, fa che l'amore principalmente ridondi nell'amante; si come in questo nono libro è stato a pieno dichiarato da Aristotile. La cui dottrina, intorno a questo affetto d'amore, chiunque l'andra ben considerando, ritrouera, che è molto conforme alli communi ragionamenti, che sogliono dirsi d'amore: poiche se Aristotile vuole che amore sia desiderio di veder bene in alcuno per la buona opinione che habbiamo di lui, la qual ci moue poi a vnirci con esso seco in amicitia; questo molto ben conuiene con quello, che dicono i volgari, che amore è vna benigna piega ouero inclinatione dell'animo nostro verso la cosa che ci piace; la quale potendo essere cosi nella volonta mediante l'obietto compreso dall'intelletto sotto spetie di cosa buona, & bella, come anchora nella cōcupiscenza sensitiua con il concorso dell'iddolo rappresentatoci sotto forma grata dall'imaginatione; in noi poi eccita l'affetto & l'ingegno a desiderare, & procurare tutto quello, che serue al mantenimento, & alla grandezza della cosa amata. Parimente da questa inclinatione dell'animo beneuolo si cagiona il tramutarsi, & l'unirsi con la cosa amata: conciosia che imprimendosi la spetie della cosa amata dentro al senso, o all'intelletto nostro, si venga a trasformare il senso nell'oggetto sensibile, & l'intelletto nell'intelligibile. Di qui anchora diciamo deriuar la Estasi, effetto, il quale spesse fiate suol prodursi ne gli

V amanti;

amanti; potendo l'amante mouersi con ogni suo affetto al congiungimento della cosa amata in vn modo cosi uehemente, & intenso, che tutte le parti del suo essere si vniscano in amare l'obietto grato; onde l'amante, in questo modo conuertito del tutto nell'amato, esce come fuori di sestesso; ilche a punto conuiene alla estasi: et per compiacersi poi l'amante sommamente della cosa amata, di qua anchora alle volte nasce dubbio, & timore dentro all'animo dell'amante di perdere il caro & amato obietto, da che poscia deriua l'affetto detto gelosia.

Annotatione terza, circa il bene dispensato dal uirtuoso piu per se, che per altri. *Cap. III.*

cap. 8 *ἀπονέμει γὰρ ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθά; cioè, perche dispensa in se stesso i bellissimi & principalissimi beni.*



Questo è il loco, nel quale apertamente Aristotile dice, che il uirtuoso piu largamente in se stesso, che in qual si voglia amico dispensa le cose bellisime, & che sono di supremo valore; essendo auidisimo di veder se stesso ornato di questi beni, come che poi dell'altre cose sia verso d'altri larghisimo dispensatore.

Annotatione quarta, circa il bisogno, che hanno anchora i beati de gli amici. *Cap. IIII.*

cap. 9 *Ἀμφισβητεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαίμονα: cioè, dubitasi anchora circa l'huomo felice.*



Mostra in questo loco Aristotile il bisogno, che hanno ancho i beati de gli amici; il che è argomento della nostra imperfettione: Perche, si come è scritto nel settimo libro ad Eudemo, Iddio, per questo non ha bisogno d'amici per hauere in se raccolto ogni bene: la onde noi altri per poter goder la felicita, essendo bisognosi di molte cose, le quali sono fuor di noi, non posiamo mancho viuere senza l'aiuto de gli amici; i quali seruono per compimento di quella beatitudine, alla quale moralmente posiamo aspirare.

Dubbio

Dubbio primo, nelquale si dà regola circa il restituire i benefici, quando siamo, in un tal stato, che non possiamo rendere il cambio a tutti quelli, a quali siamo obligati. Cap. V.



IRCA l'atto del rendere i benefici riceuuti, di che a lungo tratta Aristotile in questo nono libro occorre difficulta, ricercandosi, se piu ci conuenga, o di restituire l'impresti-to, di che siamo stati accommodati; o di rendere il contra-cambio del beneficio riceuuto al benefattore; o giouare, & aitare il padre, oueramente l'amico virtuoso, quando occorre che noi siamo condutti in tale stato, che non piu che all'vno di questi posſiamo prestare il debito seruigio: perche da vn canto la giustitia legale ci obliga a restituire l'imprestito; & da un'altro la ragione morale ci astringe a rendere a benefattori il cambio de benefici riceuuti; & dall'altro, il giusto naturale ci spinge a prestare al padre ogni nostro aiuto: si come finalmente per altra diuersa ragione l'amicitia, laquale a un certo modo è piu importante della giustitia, ci doueria indurre a fare qualunque cosa per seruitio dell'amico, & masſimamente del virtuoso. Pero si ricerca in un labirinto di tali, & tante difficulta, come si possa, & debba regger l'huomo per riuscirne con decoro. Si risponde secondo la regola proposta qui da Aristotile, che si deue hauer consideratione alle qualita delle cose, per vedere se il fatto piu importa per uno che per l'altro; & se è piu honesto per questo, che per quello; & se altresi il negotio è piu necessario, che honesto, o veramente piu honesto che necessario: perche sotto la scorta di queste considerationi fatte con accortezza, ci si allargara il campo di poter prendere partito per risoluerci a far quello, che piu cōuenga per sodisfar principalmente a quella parte, allaquale inclinara la bilancia del nostro giudicio; o per rispetto della necesſita, o veramente per conto dell'honesto: & non potra gia essere, che ordinariamente in tutti i detti obietti, in un medesimo tempo, s'accozzi insieme vgual grado di necesſita, & dell'honesto; ma si trouara la bilancia declinare piu da vn lato, che dall'altro; alquale accostandoci, secondo la qualita de luoghi & tempi, non potremo se non esser lodati di quello, che in questi tai casi ci risolueremo di fare.

Dubbio secondo, come possa lo scelerato sentir dispiacere, & hauere pentimento dell'opere sue maluagie. *Cap. VI.*



DESCRIVENDO Aristotile in questo nono libro la conditione della vita, & stato dello scelerato; dice fra l'altre cose, ch'ella è piena d'angoscia, & di penitenza; hora per attristarsi di non potere essequire i suoi mali pensieri; hora per rallegrarsi di non hauergli adempiti; in che pero molto tempo non si ferma, che quasi in un momento, vn'altro contrasto con molta afflittione lo assalta per uedersi di non potere adempire tutti quei graui, & enormi mali che vorria; sopra che nasce difficulta. Prima, come possa essere, che lo scelerato senta dispiacere dell'opere sue maluagie, allequali è inclinato per habito gia fatto; essendo che ciascuno (si come si è dimostro nel secondo libro dell'Ethica) o sia virtuoso, o sia vitioso, sempre si compiaccia di quelle operationi, lequali sieno conformi a gli habiti suoi. In oltre, come possa giamai lo scelerato pentirsi delle sue attioni ribalde, hauendo in se stesso guasto il principio dell'intelletto, & corrotta la ragione; onde non pare, che in alcun modo egli possa voler altro, che far male, ne per conseguente pentirsi del male che faccia. Si risponde esser uero, che lo scelerato si compiace delle sue peruerse attioni, mentre che le opera, & è in poter suo di operarle: Ma con tutto cio, da vn'altro canto fa mestiero hauer riguardo alle molte difficulta, & graui angustie, nellequali esso s'incontra, mentre che attende ad essequire i suoi mali pensieri; & appresso considerare la paura, laqual molto gli puo pungere il core per le graui pene, & aspri tormenti, che gli soprastanno dalle leggi; & finalmente pensare al contrasto, & al trauaglio, che sente, per uedersi abhorrito da gli altri huomini; cose tutte, per lequali puo lo scelerato tal hora riceuere in se non sol dispiacere, ma ancho horrore della sua vita ribalda. Quanto sia poi se lo scelerato possa prender pentimēto delle sue ree opre, diciamo (per rispondere all'altra parte della proposta difficulta) che, secondo il parere di Aristotile, anchora ne maluagi la parte nobilissima di noi, ch'è la ragione; se bene in questi tali è in un certo modo corrotta per hauer essi l'intelletto pieno di peruersi concetti conformi in tutto a gl'appetiti carnali, ella nōdimeno è di sua natura inclinata ad un certo bene, & suo vero fine: Onde non sara marauiglia, che tal hor la ragione sopra gli appetiti, & atti nefandi, mostri (a guisa d'vn picciol pertugio, che mandi la luce in loco tenebroso) il lume del vero bene ancho allo scelerato, si come pur accenna Aristotile nel decimo libro dell'Ethica, quasi nel principio, doue parla della volupta, con dire, che ancho ne cattiui è

un certo

vn certo bene naturale, ilche certo non puo esser altro, che l'istessa ragione, laqual sempre è inclinata a certo suo proprio, & natural bene. A questo medesimamente è conforme Platone nel duodecimo libro delle leggi; oue dice, che si ritroua ne cattiui vna certa stimatiua per discernere quello che sia meglio. Perilche non sara in tutto imposibile, che ne ribaldi anchora caschi tal hora qualche stimolo di penitenza, almeno per quello instante, nelquale s'abbatte a risplendere dinanzi alla ragione l'obietto del vero bene nel modo, che si è detto.

Dubbio terzo, come sia, che l'essere, & il viuere dell'huomo consista in attioni. Cap. VII.



IRCA l'amore, che porta il benefattore al beneficato, dice Aristotile, che essendo l'essere, & il viuere cosa eleggibile, pero si desidera di far beneficio ad altri. Sopra che nasce difficulta, non vedendosi in qual modo possa essere, che il far beneficio (cosa laquale è fuor di noi) ridondi nell'essere della vita, laquale si troua in noi medesimi. Si risponde, che ogn'vno desidera di viuere, & di esser sempre in qualunque modo si possa; ma chiaro è che l'essere, & il viuere si troua non solo nell'istesso viuente, ma anchora in tutte le sue estrinsece operationi; conciosiacosa che l'agente, in vn certo modo (cioè come causa, & come essemplare di se stesso) risieda, & risplenda nelle sue operationi. Onde il far beneficio sara cosa eleggibile, come quella, in cui consiste anchora in vn certo modo l'essere, & il viuere dell'huomo.

Dubbio quarto, se si puo hauere uera amicitia con molti. Cap. VIII. & vltimo.

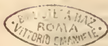


OPRA il numero anchora de gli amici si puo dubitare: perche, si come mille virtuosi potriano conoscere Platone virtuoso, & insieme amarlo, & Platone reciprocamente amare tutti loro; essendo che da ogni parte la virtu venga sempre amata, & osseruata dal virtuoso; cosi adunque non parera imposibile, che Platone virtuoso possa hauere amici mille altri virtuosi: ilche pero è contra il parere di Aristotile, ilquale non vuole che vno possa hauere insieme amicitia con molti. Si risponde, che viuere in compagnia di tanti, &

amar

amar tutti loro con intenſo amore, & conoſcere inſieme di tutti il vero, & intimo affetto, come conuiene alla vera amicitia, è coſa impoſsibile, ad vn'huomo ſolo: pero ſara ancho impoſsibile, che vn'huomo ſolo habbia vera amicitia con tanti.

ANNOTATIONI, ET DVBBI
DI M. ANTONIO SCAINO
SOPRA IL LIBRO DECIMO DELL'ETHICA DI ARISTOTILE A NICOMACHO.





Annotatione prima, doue ſi eſpiana, qualmente anchora ne cattiui ſi troua una portione dell'anima inclinata al bene.
Capitolo I.

cap. 2 ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις: *cioè, ma forſe che ancho ne cattiui.*



VESTO è il loco, nelquale Ariſtotile dice chiaramente, come ancho ne gli huomini cattiui ſi troua vna certa portione dell'anima, laqual di ſua natura è inclinata al bene: ilche non ſi puo intender d'altro, che dell'intelletto, & della ragione; laquale eſſendo oppreſſa dal dominio de mali appetiti carnali, perde infinitamente della ſua perfettione; ſi come, all'incontro conſiderata nel ſuo proprio eſſere naturale, cioè, ſecondo ſe ſteſſa, è tãto migliore, quãto ſuonano le parole, che ſeguono; ἔστι τι φυσικὸν ἀγαθὸν: cioè, ne cattiui è vn certo bene naturale, κρεῖττον ἢ καθ' αὑτό: migliore, ſe ſia conſiderato nella ſua natura, & non gia come ſoggetto al dominio de ſenſi, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ: ilquale appetiſce vn particolar & proprio bene, & nõ è gia altro, che l'intelletto, & la ragione: in modo che habbiamo a dire, che ancho ne cattiui la ragione, non è del tutto ſpenta. Et queſto dice qua Ariſtotile, riſpondendo a certa ragione fatta poco inanzi contra la volupta, ch'ella foſſe coſa cattiua, per eſſere ſeguita da gli huomini cattiui. A che riſponde quello, che hora ſi è detto; che ancho ne cattiui ſi troua vna portione dell'anima, laquale in certo modo è naturalmente inclinata al bene.

Annota-

Annotatione ſeconda, circa la definitione materiale, & formale del piacere. Cap. II.

τί δ' ἐστὶν, ἢ ποῖόν τι: cioè, ma quello che ſia, o quale. cap. 4



OLENDO Ariſtotile eſplicare la natura del piacere, propone il ragionamento ſotto queſte due forme di dire, cioè quello che ſia, o uero quale ſi ſia; lequali maniere di parlare, ſe bene indifferentemente ſono vſate nella dichiaratione della ſoſtanza, & delle proprieta delle coſe; nondimeno, pare che la forma, di quello che ſia, meglio ſi confaccia con le definitioni ſoſtantiali: & l'altra, cioè, quale ſi ſia, piu s'accommodi all'eſplicatione delle proprieta delle coſe; & pero è qui poſta all'ultimo loco, come piu accommodata alla natura del piacere, ilqual è proprieta congiunta alle noſtre operationi. Ne faccia difficulta, che queſta maniera di dire, cioè, quale ſi ſia, rinchiuda in ſe il modo della Qualita, laquale non conuenire al piacere è gia ſtato ſuppoſto da Ariſtotile al terzo capo di queſto decimo libro nelle riſolutioni de dubbi, ch'eran moſsi contra la uolupta. Perche, confermando noi tutta uia il medeſimo, che il piacere nō ſia Qualita; per non eſſere, ne habito o diſpoſitione, ne potenza o impotenza, ne paſsiua qualita o paſsione, ne forma o figura, i quali modi includono tutti i generi, & le ſpetie del Predicamento della Qualita; diciamo con tutto cio, non leuarſi per queſto, che la ſua definitione non entri ſotto il genere di Qualita; eſſendo proprio delle definitioni di comprendere la forma delle coſe, allaquale ſempre s'appropria la nominatione di Qualita, ſi come dal libro de Predicamenti, intorno alla ſpetie della qualita, detta forma & figura, ſi raccoglie. Ma perche nella Logica (come appare ne libri della Poſteriora) ſi preſuppongono due ſorti di definitioni, lequali hanno principalmente luogo nelle proprieta delle coſe; una è detta materiale, per contener la materia, & il ſubietto in che ſi trouano; & l'altra formale, per cui ſi eſplica in un certo modo aſtratto la qualita dell'eſſer loro; ſi come per eſſempio la definitione materiale dell'ira è, che ſia infiammatione di ſangue fatta intorno al core dell'animale; & la formale è, che ſia appetito di vendicar l'offeſa; & queſta è tenuta definitione piu principale, per comprender la cauſa, che dimoſtra l'eſſere della definitione materiale; pero a maggiore, & piu eſquiſita intelligenza del piacere, vedremo breuemente, come in eſſo habbiano luogo le due dette definitioni. Et prima ſupponiamo, che il piacere ſi troua in quelle coſe ſole, lequali ſono dotate di virtu cognoſcitiua; ilche è chiaro da quello, che ſi è

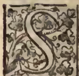
detto

detto piu volte, che il piacer non puo essere senza la cognitione sensitiua, o vero intellettiua. Oltre a cio, essendo il piacere non altro che godimento sentito, & appreso da chi lo conosce (cosa propria dell'animale) conuien dire necessariamente, ch'egli dipenda da certa inclinatione, laqual si troua nell'animale di fruire quelle cose, ch'esso giudica a se buone; & per tal cagione le appetisce; restãdo della sua inclinatione all'hora sodisfatto, quando ne habbia adempito l'effetto conforme all'appetito che ne haueua, non essendo poi altro l'effetto, a cui inclina l'animale, che l'istessa operatione essequita sotto la cognitione del senso, o dell'intelletto. Da questi presupposti diciamo raccogliersi le due definitioni del piacere; vna materiale, laqual è, che il piacere è godimento ch'adempie l'appetito cognoscitiuo dell'animale; & l'altra formale, & è, che il piacere è perfettione dell'operationi ben adempite: si come poi la perfetta definitione composta d'ambe due sara, che il piacere è vn godimento dell'animale, ch'adempie l'appetito cognoscitiuo per la perfettione delle sue operationi: onde diremo che, si come l'appetito di vendicar l'offesa è la definition formale dell'ira, per il cui mezo poi si mostra la definition materiale, che l'ira sia infiammatione di sangue fatta intorno al core dell'animale; cosi, mediante la definition formale del piacere, ch'è la perfettione dell'operationi ben adempite, si puo dimostrare la definition materiale, ch'ei sia godimento, ch'adempie l'appetito cognoscitiuo dell'animale. Et queste due definitioni del piacere, se bene Aristotile non le mette distinte, in quel modo che hora per noi si è fatto; si traggono pero dalla sua dottrina: perche la definition formale del piacere si vede chiara in quello, ch'egli ha insegnato, che il piacere è perfettione, & qual perfettione si sia; & la materiale parimente si raccoglie da quello che ha detto, che tutti gl'animali per natural inclinatione sono intenti a certi proprij piaceri: da che si caua, che il piacere ha il fondamento del suo essere materiale posto nell'appetito dell'animale, ilqual inclina a certi suoi fini. Dalle cose dette si scopre anchora la cagione, onde il piacere si sia appropriato solamente a gli animali, & non alle cose insensate, che mancano di uirtu cognoscitiua; con tutto che hauessero appetiti d'inclinare a certi proprii loro fini; de quali, come si cõseruano in essi, cosi pare, che si douessero compiacere: perche diciamo il piacer apprendersi col mezo della cognitione, con laquale non solamente il piacere, ma ancho il dispiacere deue esser capito, & compreso da quelli subietti, i quali ne sieno ueramente capaci: onde, essendo manifestamẽte chiaro, che le cose insensate nõ ammettono, anzi sono in tutto incapaci del dispiacere; ne seguita, che ne ancho si possa dire, che le medesime apprẽdano il piacere, se nõ impropriamẽte, & per certa similitudine; in quella guisa, che si suol ancho dire che li prati ridono, & altro simile.

Anno-

Annotatione terza, intorno alle tre maniere, nelle quali pare che gli huomini possino diuentar buoni. Cap. III.

γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται: cioè, ma farsi buoni pensano. cap. 9



Sono proposte qui tre vie, per le quali par che gl'huomini possano diuentar buoni: una è per bonta di natura; l'altra per dottrina; & la terza per vso. Et circa la prima via, molte cose ci si fanno inanti degne di consideratione: perche prima diciamo, che quanto alla bonta di natura si vuole intendere, che alcuni nascano tanto ben disposti, che quasi necessariamente pare, che dalla buona habitudine naturale vengano indutti a seguire i vestigi della virtu: de quali, come d'huomini molto fortunati, & fauoriti da Iddio, si ragiona a lungo nel settimo libro ad Eudemo verso il fine; oue discorrendosi sopra lo stato della buona fortuna, si viene finalmente a dire; come si ritrouano alcuni huomini, i quali senza essere instrutti de precetti, che si prendono dalla norma della prudenza, pare, che in certo modo s'affrontino a far l'attioni loro cosi bene, come se dalla medesima prudenza indrizzati fossero: & di questo s'asceriue la cagione a certa diuinita, che casca sopra la natura humana: La quale è da sapere, qualmente consiste nella produttione di quei spiriti, i quali vanno appropriati all'istessa diuinita dell'intelletto; si come dichiara Aristotile nel secondo libro della generatione de gli animali, in quella parte, oue disputa, & cerca, se tutte le potenze dell'anima procedano da virtu, la qual esca dal seme del maschio insieme con la materia, che viene somministrata dalla parte della femina; o pur alcuna ne proceda dalla sola cagione estrinseca del maschio, senza concorso di altra materia, come presuppone auenire circa'l nostro intelletto: doue dice appresso, che li detti spiriti destinati alla virtu intellettiua sono di gran lunga superiori alli spiriti, & humori dedicati al seruitio della parte sensitiua. Hora li detti spiriti, si come sorgono nella sola generatione dell'huomo; cosi da certa benignita celeste vengono alle volte formati piu nobili, & piu diuini in uno, che in vn'altro; & di qua in generale si cagiona l'ingegno, che significa la prontezza, o attitudine, a che s'oppone la sciocchezza, & inettitudine; il qual serue per istromento dell'anima intellettiua a tutte le sue operationi: & in particolare anchora di qua prouiene vna certa special dispositione, che si ricerca per ottenere le virtu della capacita, & congettura, le quali si è gia mostro esser habiti intellettiui, non communi a tutti gli huomini, ma proprij d'alcuni pochi; cioè di quelli, i quali nella lor generatione ottengano tal eccellenza di spirito, che senza altro acquisto d'habito di prudenza diuengono atti, parte a ca-

pir bene, mediante la capacita, & parte a trouar col mezo della congettura quel buono, che dal maturo consiglio de prudenti potrebb'essere giudiciato, & ritrouato. Da che appare, che se alcuni per bonta naturale diuengono uirtuosi (il che assolutamente non si de concedere) conuiene presupporre, che in questi tali si troui parte la prõtezza gia detta, la qual serue per lume, & come occhio da indrizzar bene l'attioni verso il fine; & parte vna buona dispositione di complessione, la qual inclini a buoni fini, che sono il proprio obietto delle virtu. Questa simile eccellenza poi & diuinita di natura, pare che ordinariamente si troui negli huomini malinconici; ma spetialmente in quelli, che sono dimandati heroi, a quali per questo (si come dichiara Aristotile nella duodecima diuision de problemi) accade riuscir grandi, in vn modo eminente sopra gl'altri huomini, in filosofia, in poesia, in gouerno, & maneggio di stato, & in altre cose principali; diuenendo per la diuinita di detti spiriti, huomini Ecstatici, cioè eleuati di mẽte, si come nei detti problemi dice Aristotile delli medesimi. Ma con tutto cio, non s'ha pero a concedere, che questa diuina prontezza, per cui si rende facile in alcuno la strada a diuentare o gran filosofo, o poeta, o altro, lo conduca a perfettione, s'egli non pone appresso vn particolar studio, & essercitio intorno a subietti di queste faculta; sendo presso di Aristotile cosa indubitata, & certa, che il nostro intelletto, senza'l concorso de fantasmi, i quali rappresentano l'imagine di tutte le cose, nõ puo venir all'atto delle speculationi: il che parimente conuien dirsi, quanto a gl'habiti della capacita, & congettura; i quali non sono talmente impressi da natura in coloro, oue si trouano, che senza particolar essercitio, & special consideratione di quelle cose, che cadono sotto l'obietto di queste virtu, si conseguano; quantunque per ottener le dette virtu, certa appropriata prontezza fondata in spiriti ben purificati, & eccellenti si ricerchi. Per ilche, applicando tutto questo discorso al nostro principal proposito, debbiamo presupporre, che la bõta della complessione, per cui alcuni si trouano naturalmente inclinati a seguire i fini, che sono conformi all'esse re delle virtu, nõ sia per rendergli gia mai interamente virtuosi, se a questa buona dispositione naturale non aggiungeranno vn'uso regolato dall'occhio, & dalla norma di quella prudenza, la qual s'acquista con lunga isperienza: atteso che verissimo sia quello, che ha detto Aristotile nel sesto libro dell'Ethica, che l'huomo guidato dalla sola inclination naturale, quanto si vogli buona, è simile ad un cieco, il quale, quanto è di corpo piu grande & piu robusto, tanto piu è atto a cadere in terra, & a riceuere piu graui percosse. Segue, dopo questa via della natura, la seconda strada, per cui, secondo l'opinion d'alcuni, gli huomini possono diuentar uirtuosi, & consiste nell'istruttioni di certa disciplina, nella qual si diano precetti di ben

viuere

viuere. Ma questa via, si come dice Aristotile nel presente testo, non è ancho bastante sola a far frutto, se non forse appresso di coloro, i quali habbiano l'animo ben disposto, & gia auezzo a rallegrarsi delle cose belle, & odiar le brutte; onde parimente questa via viene a rientrar (come si è detto ancho della prima) nella terza, & vltima strada: laqual è propria dell'vso, mediante cui l'huomo, in fino da primi anni, si va assuefacendo in dilettarsi di cose buone & belle, & in abhorrir le rie & brutte: via piana, & commune a tutti gl'huomini, & per laquale si possono ancho incaminare verso la virtu coloro, i quali hauessero la natura praua, & inclinata al male; sendo in oltre questa la via, per laquale caminando l'huomo o dietro la virtu, o dietro il vitio, come spontaneo operatore, & per propria elettione, si rende giustamente, secondo la qualita de suoi portamenti, o meriteuole di laude & di premio, o ueramente degno di biasimo, & di castigo, si come a pieno si è determinato nel terzo libro dell'Ethica. Ma perche poi ordinariamente sono pochi quelli huomini, i quali per propria elettione s'inducono a seguir costumi conformi alla vita modesta & temperata, per esser a questo repugnante l'appetito del senso; quindi fu mestiero (come pur dichiara Aristotile verso il fine di questo decimo libro) di trouar la legge; laqual sotto stabile, & ferma autorita, comandando il bello, & vietando il brutto senza rispetto, o timore di cosa alcuna, inducesse gli huomini, & quasi in vn certo modo li sforzasse; quando per paura di castigo, & quando per amor di premio, a preparare i costumi loro verso il sicuro calle della virtu; dandosi la legge, si come diuinamente esplica Platone nel Protagora, per vn essempio della vita humana; a fin che il cittadino si lasci reggere, & insieme impari il modo di gouernare gl'altri; a quella guisa, che il mastro di scriuere, mette inanzi gli essempi al scolaro, accioche sotto la norma di quelli essercitandosi, acquisti finalmente l'habito di saper scriuere da sua posta. Et corrispondentemente alle cose hora dette, vuole Platone nel quarto libro delle leggi, che il legislatore vsi spesso i proemi, per infiammar con l'idea del bello gl'animi generosi a cose giuste, & honeste; & che poi s'instituiscano le leggi per corroborar l'ordinatione della buona vita ciuile. Et certo che non è da dubitare, che dalli discorsi fatti da Aristotile in questi libri morali, circa il bel studio delle virtu, & l'abominatione de vitij, l'huomo ben disposto non sia per trar gran frutto, quantunque poi in questi soli non s'habbia a fermare; douendo appresso, per conseguir interamente gl'habiti delle virtu, essercitarsi, & assuefarsi di continuo in buone, & belle operationi.

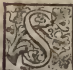
Annotatione quarta, intorno al potere che hanno le leggi, & gli ammaestramenti paterni per alleuare i figlioli. Cap. IIII.

cap.9 οἱ πατρικοὶ λόγοι: cioè, li paterni ragionamenti.



DICE qua Aristotile, che gli ordini, & i precetti paterni non hanno quella efficacia, laqual è propria delle leggi, per introdurre, & mantener la giouentu nella buona educatione. Et poco dapoi soggiunge, come li paterni ragionamenti accompagnati da conuersatione continua de padri con i figli, vagliono assai piu d'ogni altra cosa, per rendere i giouani ben costumati: in che appare manifesta contradittione, laqual si toglie, dicendosi, che il primo detto s'intende quanto alla possanza di sforzare; & il secondo, quanto a indur alcuno al ben fare per la via dell'amore, & della dolcezza. Perche, essendo i figlioli ribelli al ben operare, i padri non hanno mai tanta autorita, & forza, quanto hanno le leggi per tenergli in freno: onde molte fiate i padri per castigar i figlioli discoli, & maluagi, si vagliono della forza legale, con fargli & impregionare, & punire in altri modi. Et all'incontro, essendo i figlioli ben disposti verso le virtu, non è dubbio alcuno, che molto meglio, & piu ageuolmente, & con maggior frutto si manteneranno nella retta strada del viuer virtuoso sotto i dolci, & amoreuoli ammaestramenti paterni, che mediante gl'aspri, & duri stimoli delle leggi.

Dubbio primo, nelqual si risolue, perche due uolte separatamente si sia parlato della uolupta in questi libri morali. Cap. V.



SOPRA questo decimo libro, si puo prima dubitare, per qual cagione Aristotile habbia trattato due uolte della uolupta; primamente nel settimo libro, & dapoi nel decimo. Si risponde, che nel settimo si è parlato della volupta rispetto alla continenza, & incontinenza, con essersi quiui hauuto principal riguardo alli piaceri del corpo. La onde nel decimo si considera la volupta in ordine alla felicita; & massimamente per quella, che deriua dalla contemplatione, laqual suol esser piena di vn mirabile diletto spirituale: onde ancho in questo decimo libro si tratta della volupta con piu esquisito studio, & sotto piu perfetta esplicatione di quello che si è fatto per inanzi.

Dubbio secondo, perche l'huomo insieme con gli altri animali, senta fatica nelle sue proprie, & naturali operationi. Cap. VI.



ENDENDO Aristotile la ragione, perché l'huomo non si diletta sempre d'un'istesso piacere, dice questo auenire dalla fatica, che si pate in operare. Sopra che nasce dubbio, parendo cosa irragioneuole, che l'huomo, o qual si voglia animale, habbia a sentir fatica nelle sue proprie, & naturali operationi; auenga che proprio sia di tutte le cose naturali non sentir stanchezza nell'operare; ma d'inclinare con ogni ageuolezza a i proprij lor fini. Diciamo che il moto dell'animale (si come dichiara Aristotile nell'ottauo libro della Fisica) è naturale, considerandolo rispetto all'animale, inquanto è animale; ma rispetto poi alla massa del corpo, non sara naturale, per essere oltre alla natural inclination del corpo, come quello, ilquale si troua sottoposto al dominio della terra; da che poi ne succede la fatica nell'operar dell'animale: & questo, perche li spiriti, che sono di natura aerei, & ignei, con i quali si fanno l'operationi dell'animale, vengono a indebolirsi; non potendo essi (per essere la virtu di tutte le cose naturali determinata, & ristretta a certi termini) più che tanto tener solleuata la mole del corpo, ilqual inclina come terreo al moto proprio della terra; & questo molto ben si vede ne vecchi; i quali per esser gia fatti deboli di spirito, & di vigore, non posson piu tener il capo ritto, ma lo portano chino: ilche ancho auiene di tutte l'altre parti, & instrumenti corporei, mediante i quali si fanno l'operationi dell'animale. Il core solo viene eccettuato, ilqual, infino che dura la vita, si mantiene in vn continuo moto, detto palpitatione; senza mai sentir grauezza, o fatica alcuna; & questo, per essere il moto del core cosa in tutto naturale, come principio che è del moto dell'animale; essendo sempre ogni principio secondo l'ordine naturale; come si vede essere nell'intelletto la cognitione de primi principij, & il desiderio della felicita nella volonta nostra. Ma dira alcuno, se l'intelletto non è per sua natura obligato a sorte alcuna di organo corporeo, come si è mostro ne libri dell'anima, per qual cagione adunque si pate fatica nell'intendere, & contemplare? Diciamo, che non si puo naturalmente in questa vita, nellaqual sta l'anima congiunta con il corpo, mettere in atto l'operatione dell'intelletto nostro senza l'aiuto de fantasmi, si come dimostra Aristotile nel terzo libro dell'anima: da che per cōseguente l'intelletto è necessitato valersi delli spiriti, & d'altre parti corporee, per lequali l'huomo è poi sforzato a sentir fatica ancho nel contemplare; non per difetto dell'intelletto, ma per rispetto de sensi sottoposti alla fatica, cō quali per certa consequenza l'intelletto s'accompagna nel modo, che si è detto.

Dubbio

Dubbio terzo, se piu sia eleggibile la uita, o il piacere. *Cap. VII.*



HAVENDO Aristotile in questo decimo libro inalzato il piacere al paragone della vita, con hauer lasciato in equal bilancia senza decidere la questione da lui mossa, se noi eleggeremmo piu tosto di hauere il piacere per rispetto della vita, o la vita per causa del piacere, intorno allaquale alcuni nobili intelletti hanno poi filosofato: pero, non sara cosa disdiceuole, ne fuori di proposito trascorrere breuemente l'opinione, & le ragioni di questi tali, per vedere se in fauore d'una delle parti potesse venire la sentenza risoluta, o pure habbia a rimanere la proposta questione ambigua, & indecisa, si come l'ha lasciata Aristotile. Perche è da sapere, come Eustratio ne suoi commentari dell'Ethica, sopra questo passo, primamente fa vna ragione in fauore del piacere, con dire, ch'egli sia piu eleggibile della vita, per essere il piacere la perfettione, anzi l'istesso fine della vita, seguendo sempre il piacere dietro a tutte le nostre operationi, lequali concernono l'essere della vita: onde sopra tutte l'altre cose eleggendosi da noi sempre quelle, che hanno il luogo dell'ultimo fine; pare, che molto ben ne venga la consequenza, che il piacere si debba preporre alla vita, come cosa piu vltima, & piu perfetta. Dapoi il medesimo Eustratio, volendo per ogni modo mãtenere, che la vita sia piu eleggibile del piacere, prima cerca di gettare a terra l'argomẽto fatto in contrario, con dire, che il piacere non ha veramente loco di fine, atteso che il vero fine sempre sopragiunga dopo gli atti, & l'operationi precedenti, come cosa diuersa, & disunita da loro; ilche non si puo dire del piacere, ilqual sempre va congiunto con l'operationi, come proprieta conseguente, & da loro inseparabile. Il medesimo poi per dimostrare, che la uita si debba anteporre al piacere, fa due ragioni: l'una è, perche da gli huomini sono elette, & seguite molte attioni, nellequali non casca per fine alcun piacere, per essere, si come sono le attioni dell'huomo forte, impiegate nelle imprese nõ sol faticose, ma ancho piene di pericolo di patire le ferite, & l'istessa morte, tanto tremenda, & abhorrita generalmente da tutti. L'altra ragione, che adduce Eustratio, fondata nel parere de prudenti, è tale; che niun sauio eleggera giamai di hauer cosa che inuolga in se brutto, & illecito piacere; ma ben piu tosto seguira l'attioni virtuose, anchorche fossero accompagnate da dispiacere: da che inferisce la conchiusione, che il viuere, & il bene operare sia l'ultimo nostro fine, per se stesso desiderabile, & eleggibile sopra tutte l'altre cose; & cosi sopra l'istesso piacere; ilqual dice essere conseguente al uiuere, & non gia fine

della vita, benche sia congiunto con la vita; onde ancho vuole che per cio sia di minor grado della vita. Alcuni altri poi hanno trattata la proposta questione sotto concetto piu alto; ricercando, se cosa piu principale sia l'attione, uerbi gratia la vision diuina, o pure il contento, che da lei si prende, per determinar poi da questo, se la nostra felicita piu dipenda dall'intelletto, oueramente dalla volonta. Perche hanno detto questi tali, che non potendosi attribuire alla volonta atto alcuno, come suo proprio fine; conciosia che la volonta sia sempre intenta ad obietto gia determinato, & compreso da qualche altra potenza, come è vedere Iddio per fruire cosa buona, obietto, il quale conuiene, che prima dall'intelletto sia compreso, & poi proposto da seguire alla volonta; & cosi dipendendo l'operare immediate dall'intelletto, si come la volonta, per esser appetito intellettiuo, è il proprio ricetto del piacere: pero inferiscono, & che l'operatione in se stessa sia cosa piu principale del piacere; & che appresso la nostra felicita sia principalmente posta nell'intelletto, & non nella volonta. Ma quanto a questi discorsi, si come per vero, & indubitato si deue tenere, che la principal parte della nostra beatitudine piu di penda dall'intelletto mediante la sua operatione, che dalla volonta per causa del contento, che si trahe dalle perfette operationi dell'intelletto, da cui dipende anchora il fondamento principale di tutta la massa del nostro essere, viuere & operare; cosi non pare gia cha la questione nel modo, che si è proposta da costoro, conuenga con quella, che qui si è accennata da Aristotile; il qual (se ben si considera) non ha voluto propriamente mettere l'intelletto in paragone della volonta rispetto al fine della nostra felicita; ma solamente ha tocchi duo obietti, che sono la vita, & il piacere, l'una, & l'altro applicabili all'istessa volonta, comparandogli insieme, in questo modo: cioe, se si volesse piu tosto viuere per hauer il piacere, o pur hauer il piacere per rispetto della uita; essendo l'una, & l'altro dipendenti dall'elettione, & per conseguente dalla nostra propria volonta: della qual questione non hauendo Aristotile voluto dar sentenza, si potria facilmente sostenere, che egli cio habbia fatto a bel studio, per esser questo vn problema ueramente ambiguo, & per usar il suo termine delle schole, neutrale, come quello, nel quale nõ si possa cosi facilmente l'huomo risoluere a qual delle due parti si debba appigliare: auẽga che, & la uita col piacere, & il piacere cõ la vita vadinò sempre insieme cõgiunti in guisa tale, che in tutte l'operationi, che l'huomo elegge di fare, non eccettuando anchor quelle, le quali si sostengono cõ manifesto pericolo della uita, si troua inserto qualche proprio piacere, come si è mostro nel proprio trattato della virtu della fortezza. Onde non potendo a noi esser cara la uita, senza certo proprio contento; & consistendo la uera uita nelle proprie operationi

rationi virtuose, si potria facilmente tener questa conclusione, che l'huomo essendo ricerco, se volesse piu tosto viuere per amor del piacere, & proprio contento; o hauere il contento per amore della uita, non sapesse a qual delle due parti prima si douesse appighare: onde non a caso, ne senza misterio Aristotile haucrà lasciata la predetta questione indecisa.

Dubbio quarto, come stia, che la uita contemplatiua non sia humana, ma diuina, & che in essa sia fondato il proprio essere dell'huomo. Cap. VIII.



El ragionamento fatto da Aristotile in questo decimo libro sopra la uita contemplatiua, egli dice prima, che questa uita non è humana; ma diuina; da poi soggiunge, che questa uita è propria dell'huomo: onde si ricerca, come questi parlari, che parono insieme contrari, possano esser veri. Diciamo, che quanto a tutta la massa, di cui si compone l'huomo (perche non d'intelletto solo, come uolea Platone, è composto, ma di corpo anchora, & di senso, senza i quali non potrebbe essere, ne mantenersi, si come si dimostra ne libri dell'anima) egli in viuere secondo l'intelletto, non uiue in tutto come huomo; ma secondo una parte sola di se stesso, la qual ha piu del diuino, che dell'humano, comparata a tutta la massa; & compositione sua; la qual parte poi paragonata con qual si voglia altra portione d'esso, ha piu della natura dell'huomo, di qualunque altra parte; essendo uerissimo, che nessuna parte sia, la qual tanto cagioni l'idea propria della spetie humana, quanto fa l'intelletto, per cui l'huomo è differente da tutti gli altri animali, con i quali poi molto conuiene nell'altre parti, che si ricercano per la compositione di tutto l'huomo. Da che ne segue, che la vita dell'humo fatta secondo l'intelletto, sia piu diuina, che humana rispetto a tutto il resto della massa corporea: & che insieme anchora l'essere dell'huomo piu consista nella faculta intellettiua, che in tutto il resto delle parti, che conuengono per fare la sua compositione.

Dubbio quinto, che della felicita humana possono essere diuersi gradi, de quali il supremo conuiene alla uita contemplatiua. Cap. IX.



Auendo detto Aristotile nel paragone, che fa della uita contemplatiua con l'attiua, che nelle attioni della vita ciuile sempre soprauanza non so che di piu, che l'huomo ha da fare per conseguire la compita felicita; ci da grand'occasione di dubitare: per che pare, che di qui si possa inferire, che l'attioni uirtuose, le quali uanno fondate ne gli habiti morali, sieno per essere senza la felicita,

ta, la

ta, laqual pero si è definita p le operationi della vita costumata fatta secondo la retta ragione: & tanto maggiormente ha luogo questo dubbio, per esser stato detto piu fiate in questi libri morali, & massimamente nel sesto libro, che l'attioni virtuose hanno vn certo proprio lor fine, nelquale si fermano, & si riposano; & questo a differenza dell'arti, l'opere, & i fini dellequali sono ordinate all'opere, & fini della vita ciuile. A questa difficulta si risponde, che l'opere morali proprie del virtuoso sono vna cosa istessa con la vita felice; inquanto che nell'effetto di quelle si quieta l'animo dell'operante, come in vltimo suo, & determinato fine, senza hauer necessita d'indirizzare l'opere che fa, ad altre operationi, come conuiene all'arte: doue l'opere de gli artefici sono destinate a fini, che si trouano fuori delle lor arti, come si vede della sella, & del freno, che vanno ordinati dal Politico all'vso di caualcare, & al seruitio del combattere. Ma in quanto poi che Aristotile presuppone l'huomo felice, mēbro, & parte della citta, & che come buon cittadino si debba intromettere in molte, & graui imprese, cosi per il maneggio di guerra, come anchora per l'amministratione della giustitia, o d'altro che appertenga al ben publico; ne si potendo negare, che in simili affari pieni ordinariamente di molte, & ardue difficulta, non conuenga con non mediocre fatica sostenere molti trauagli; per questo si vuol dire, che ciascuno, ilquale libero da vna tanta molestia, si potesse condur nel porto di vn degno otio, verrebbe senza dubbio a godere vna vita, si come piu quieta, cosi parimente piu beata; attento che naturalmēte la guerra per la pace, & il negotio per l'otio si procuri, si come ben disse Aristotile nel settimo, & ottauo libro della Politica. Percio diremo secondo l'opinion d'Aristotile, che la felicita, laquale si puo godere in questa vita presente, puo riceuere in se la diuisione di molti, & diuersi gradi: perche primieramēte, se ad alcuno apporta cosi la sua sorte, ch'egli habbia a trauagliar sempre in seruitio publico, quando dentro, & quando fuori della citta, si come accade a molti huomini di republica; costui, portandosi virtuosamente nelle sue operationi, benche possa apparere di viuere vna vita piena di trauaglio, non restara pero di non esser felice, sendo posta la felicita nell'opere virtuose, allequali in tutto si troua esser dato: & se alcun'altro, dapoi le molte fatiche sofferte per la patria, venisse a tal occasione di potere riposare in vn otio laudabile, & honesto, con affinare in questo modo tanto piu le belle doti dell'animo virtuoso, non è dubbio che questo tale verrebbe a godere anchora vna felicita maggiore di quell'altro: onde Aristotile nell'ottauo libro della Politica va cercando, & ricordando vari modi di conseruare la citta nel stato felice, con farla riposare in vn'otio vtile, & lodato. Ma finalmente poi il supremo grado della felicita humana è posto nella vita contemplatiua, nellaquale

quale in un modo eminente sopra tutti gli altri l'animo nostro si riposa, come in quel fine, in cui si troua il vero, & proprio cibo del nostro intelletto, ilqual ottiene in noi la parte principale, si come gia per lunghi discorsi è stato stabilito per inanti. Perilche, se Aristotile ha detto in questo vltimo libro dell'Ethica, che all'attioni ciuili sempre si desidera qualche cosa piu oltre, cioè, vn'ocio honorato, & un godimēto di cosa grata alla parte dell'anima ragioneuole; non ha per questo voluto inferire, che dall'operationi fatte secondo la morale, & ciuile virtu, anchorche trauagliate sieno, non si possa ancho trar felicita, laqual in esse senza alcun dubbio si ritroua: di che è grandissimo argomento la conscienza sicura di coloro, i quali secondo la via Politica, viuendo bene, non sentono rimordimēto alcuno di cosa contraria, che li molesti; quantunque poi non godino la piu perfetta beatitudine, laqual principalmente consiste in contēplare Iddio autore del tutto; a che pochissimi peruengono per lor colpa, & dapocagine, per essere piu intenti alle transitorie delitie del corpo, che alli perpetui contenti dell'animo.

Dubbio sesto, in qual modo alla vita contemplatiua si ricerchino gli habiti morali, & i beni del corpo, & quelli di fortuna. *Cap. X.*



EBBIAMO ancho mettere in difficulta; se per la vita contemplatiua sieno necessari i beni dell'animo insieme con quelli del corpo, & della fortuna, si come pare, che Aristotile presupponga in questo decimo libro. Perche si come la vita contemplatiua è principalissima, & dignissima sopra tutte le cose humane; cosi pare, che quanto piu fosse ristretta in se sola senza hauer compagnia d'altro di piu basso stato, ella saria tanto piu perfetta, & piu simile alla vita, che gode Iddio sequestrata da tutti i traffichi, & commerci humani, & da ogni altra cosa terrena. Si risponde, che l'huomo, si come è gia stato auertito per inanzi, non puo esser huomo senza la cōgiuntione dell'anima con il corpo; si come parimēte l'intelletto in questa vita terrena non puo stare senza l'anima sensitiua: onde, quātunque la principal parte del nostro essere consista nell'intelletto; diciamo nondimeno, che non è in poter nostro di metter in atto, & essecutione l'opere intellettuali senza il mezo, & concorso di tutte quelle cose, lequali sono necessarie al buon'essere dell'huomo. Perilche diremo, che essendo posto il fine principalissimo della suprema nostra beatitudine in contemplare piu che possiamo Iddio prima cagione di tutte le cose; per questo primamente ci conuiene esser dotati dell'habito della sapienza, laquale ha per obietto suo proprio, & immediato la contemplatione di Dio. Di piu biso-

piu ci bisogna l'habito della sciēza; come quella, mediante laquale si considerano gli effetti, che ci guidano alla notitia delle supreme cagioni, & di esso primo motore, autore d'ogni cosa, proprio, & vero possessore della sapiēza, ch'è vna cosa istessa con l'essenza sua. All'vno, & all'altro poi di questi habiti serue quello dell'intelletto, con cui si comprende la cognitione de principij, sopra i quali cosi la sapienza, come la scienza tirano la tela delli loro discorsi. In oltre, non potendo l'huomo viuer bene senza la compagnia d'altri, & senza prendere qualche cura di se stesso: pero hauera mestiero anchora della prudenza, come quella, ch'è vera regola per indirizzar bene le nostre attioni. Ne similmente la prudenza insieme con tutti gli altri habiti gia detti, potra hauer luogo in noi senza l'habito delle virtu morali, per lequali si moderano tutti gl'affetti, & le passioni che ci fanno guerra; talche l'huomo fortificato in questa guisa, puo attendere dipoi assai francamente cosi al gouerno di se stesso, della casa, & della citta, come ancho al filosofare. Finalmente, oltra alle dette cose; si ricerca appresso la buona cōplessione, & sanita del corpo per poter meglio adempire, & l'operationi proprie della vita attiua, & quelle della contemplatiua: perche, chi è infermo del corpo, non puo attender bene ne alle cose del corpo ne a quelle dell'animo; ricercandosi appresso, che non manchino i beni della fortuna, si come le ricchezze, & altre cose tali; cosi per vsarle virtuosamente in beneficio d'altri, come anchora a fin che l'huomo non venga astretto di mendicare le cose necessarie per la sua sostentatione. Ma è pero d'auettire, che di questi beni estrinseci non è tanto bisognosa la vita contemplatiua, si come l'attiua, come si è mostro per opinione d'Aristotile in questo decimo libro.

Dubbio settimo, che l'attiua, benche al commune sia piu utile, & piu necessaria, è pero di dignita inferiore alla contemplatiua. Cap. XI.



ON è ancho da passare senza cōsideratione, se la uita contēplatiua in tutti i modi sia piu prestāte dell'attiua, si come pur ha determinato Aristotile in questo decimo libro: perche pare, che l'attiua auāzi la cōtēplatiua. Prima in questo, che piu ci faccia assimigliare a Iddio; cōciosiacosa che l'huomo, mediāte l'intelletto prattico, mādi fuori di se l'attioni, si come parimēte Iddio con l'atto dell'intelletto cōgiunto all'habito della volonta, produce fuor di se le cose create. Dapoi anchora; perche abbracciandosi sotto la uita ciuile il ben ch'è commune a molti, ilqual è assai piu prestante del ben priuato, pare che l'attiua in questo modo venga a cagionare molto maggior felicita di quella, che deriui da gli atti del contemplare, il cui bene si restringe nel solo huomo dato alla vita contemplatiua. Si risponde,

che l'huomo è principalmente huomo per causa dell'intelletto: da che ne seguita, che nella propria operatione dell'intelletto, laqual e consiste in speculare, quanto piu si puo, Iddio, piu si assimiglia l'huomo ad esso Iddio (ilqual sempre contempla, & se, & l'altre cose insieme in se stesso) che non in operare alcuna cosa fuori di se medesimo; laqual couiene che sia subordinata, come si è gia detto di sopra, alla vita contemplatiua: oltre che l'huomo anchora in contemplare Iddio, viene ad vnirsi con Iddio; onde tanto piu rappresenta l'imagine diuina; massimamente consistendo etiamdio la principal cognitione dell'essenza diuina nella pura contemplatione di se stessa separata da ogni atto prattico. Perilche, confessaremo bene, che l'attiua sia piu necessaria, & piu vtile, rispetto alla nostra imperfettione, & ancho piu commune; ma non pero ne seguita, che per esser il ben suo piu commune, percio si debba anteporre alla contemplatiua; che tal ragione milita solo nel bene d'un medesimo genere, & nõ in diuerso, come è quello della contemplatiua; il cui bene considerato anchor in un particolare, per eccellenza, dignita, soauita, & cõtentezza, senza dubbio è superiore al bene commune compreso dall'attiua, si come Aristotile ha con molti discorsi dimostro in questo libro.

Dubbio ottauo, che per discorrere sopra la uita ciuile piu uale la cognitione uniuersale, che la particolare; & all'incontro per essequire l'attioni piu importa la notitia particolare, che l'uniuersale.

Capitolo XII.



PARLANDO Aristotile della institutione de gouerni ciuili, fa mentione della cognitione vniuersale, & ancho della particolare: onde non sara fuori di proposito considerare quale di queste due cognitioni, piu importi per ordinare, & reggere la citta. Si risponde, che per discorrere sopra gli ordini ciuili, piu importa la cognitione uniuersale, che la particolare; & questo, perche con la uniuersale s'abbraccia il soggetto, di cui si tratta, piu a pieno di quello, che si faccia con la notitia particolare: ma per mettere poi in opra, & in essecutione gli atti ciuili, diciamo, che assai piu importa la cognitione, che va congiunta con l'isperienza delle cose particolari, che quella, laqual consiste circa gli vniuersali, si come si dichiara nel primo libro della Metafisica, oue è scritto, che per operare sono molto piu idonei gli huomini prattici, che li contemplatiui: onde il buono, & saggio artefice, deue ne suoi discorsi generali hauer sempre l'occhio d'abbassarsi piu che puo, verso la prattica de gli atti particolari; p rẽdersi in questo modo tãto piu ageuole la via di mettere in opera quell'arte, che s'insegna.

Dubbio

Dubbio nono, quali huomini possano esser atti all'institutione delle leggi, & dei gouerni politici, & come di questi Aristotile habbia potuto tattare, non essendo stato huomo di Republica. *Cap. XIII.*

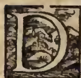


Auendo Aristotile detto, che al Politico appartiene la cura d'instituir le leggi, ci porge nō mediocre occasione di dubitare; conciosia che molti possano sapere l'artificio delle Politie, i quali poi non haueranno autorita di comandar le leggi; & all'incontro si troueranno Principi ignoranti di quello, che sia bene da ordinare nella citta, i quali poi imporranno leggi a voglia loro. Diciamo, che per instituir le leggi, che sieno buone, & di valore, bisogna primamente hauer ben alle mani l'artificio delle Politie, & da poi valere d'autorita per comandare, & far osseruare le leggi, che si propongono. Ma dira qui alcuno; come ha potuto Aristotile, il quale in questo decimo libro riprende alcuni Retori, perche faceuano professione di poter insegnar la facult a Politica, essendo ignoranti, & inesperti dello stato, & conditione delle republiche: trattar egli de gouerni ciuili, nō essendo mai stato huomo di republica? masimamente volēdo egli, che posino esser atti a questo offitio quelli soli, i quali si sieno adoperati nel gouerno delle citta? Si risponde, che questi Retori meritamente sono ripresi da Aristotile; perche non come osseruatori della natura delle republiche, ma solamente come professori della Retorica, si assumeuano la faculta di potere con il mezo di questa lor arte, instruir gli huomini nella scienza ciuile, cosa lontana da ogni ragione; atteso che la professione del Retore sia molto diuersa da quella del Politico. La onde Aristotile, con il suo mirabile ingegno, attissimo a penetrare la natura delle cose anchor che occulte fossero, hebbe a fondare i suoi discorsi Politici nell'osseruatione delle Republiche gia state; considerando la natura loro, la bonta, & i difetti de gouerni passati presupposti anchora in scrittura da altri autori: in quella guisa, nella quale ha parimente trattato l'altra sua filosofia cosi, la naturale, come la diuina; usando di cauar il buono dell'opinioni de glialtri, & di refutar il reo, & in questo modo, con la forza di noue ragioni confirmare, & stabilire le sue proprie speculationi: Da che appare, come Aristotile pigliò campo accommodatissimo per formare la Republica felice, & per dar precetti di riformar le corrotte, & cōseruare insieme ciascun gouerno nel suo proprio stato: non hauendo egli per l'oppositione da lui fatta a i detti Retori, voluto percio inferire; che, chi non sara stato manuale essecutore de gli atti Politici, non possa filosofare sopra la na-

tura delle republiche; conciosia, che nel secondo libro della Politica verso il fine dica chiaramente, che de gli huomini, i quali hanno parlato della citta, alcuni son stati, & altri no, huomini di republica. In oltre s'aggiunge, che Aristotile ha trattato delle Politie secondo il methodo vniuersale, in quel modo che alcuni altri hanno parlato della medicina sotto discorso astratto, & generale, senza sapere la prattica & l'essercitio manuale del medicare, il qual consiste in atti particolari: onde, si come nella medicina, per applicare conuenienti rimedi all'infirmita di questo, & quello infermo, solo quelli sono idonei, i quali habbiano trauagliato nell'isperinza del medicare; cosi è mestiero, che per lungo tratto di tempo sieno pratticati nell'amministratione ciuile coloro, i quali vorranno dar bene in brocca per l'ordination delle leggi, in modo tale, che sieno appropriate a ciascun gouerno particolare; massimamēte nō potēdo, (si come dice Aristotile nell'ottauo libro della Politica) essere buon giudice delle cose particolari, senon chiunque in operar quelle si sia intromesso. Ma con tutto che Aristotile non sia condisceso, come si poteua all'atto prattico de gouerni ciuili particolari, diciamo pero, che questi libri Politici sono da lui stati composti con tanta arte, & giudicio; che da questi possano trar molto frutto & gli huomini non dati all'amministration ciuile, & tanto maggiormente gl'altri, i quali sieno huomini manuali di republica: poiche dalli suoi discorsi s'hanno ottime regole generali, sotto la scorta delle quali si potra tanto meglio instituire, & gouernare ogni sorte di citta, aggiungendosi a questo l'isperienza delle cose singolari: poiche Aristotile in questi libri ha descritta l'idea della republica felice, la quale possa venire in uso; & trattato insieme di tutte l'altre sorti de gouerni, cosi buoni, come cattiui, & del modo di conseruarli, & di mandarli in rouina. Ma per altra ragione si potrebbe ancho affermare, che il trattato della republica felice fatto da Aristotile, sia esquisitissimo; per esser fondato nella virtu; la quale, si come è sempre la medesima, cosi fa ancho che sia vna medesima la republica, che sotto lei viene ordinata; nō si togliendo pero, che ancho questa sorte di republica in molte cose non possa esser uaria, si come per la diuersita de siti, & paesi, per l'abondantia, & penuria de raccolti, & altre cose simili; alle quali bisognarebbe hauer particolar riguardo (il che non si farebbe senza certa particolar isperienza) per prouedere allo stato di ciascuna republica; quando pur molte se ne trouassero in questo modo ordinate sotto le regole della vera uirtu.

Dubbio

Dubbio decimo, che dopo l'Ethica segue la Politica, senza alcun pregiudicio dell'Economica. Cap. XIIII.



ICENDO Aristotile nel fine di questo decimo libro, hauendo gia dato compimento al trattato de costumi, di voler poscia ragionare della citta, ci porge occasione di dubitare: perche in questo modo pare, ch'egli contrauenga all'ordine di natura da lui tanto celebrato, & osseruato nella sua filosofia; ilqual è di trattare prima delle cose, che sono prime nella natura, & dapoi dell'altre: onde essendo naturalmente prima l'huomo, che la casa, & questa prima della citta, la ragione voleua, ch'essendosi parlato ne libri dell'Ethica delle conditioni appartenenti all'huomo priuato, conseguentemente a questo ragionamento, ne venisse quello della casa, & dipoi in vltimo quello della citta. Al qual dubbio rispondendo, diciamo; che riducendo, & risoluendo noi la diuisione della citta nelle sue vltime, & minime parti; ritrouaremo, che veramente l'huomo è prima a essere cō la femina, da quali poi insieme congiunti ne succede la prole de figlioli, & ne segue appresso la compagnia de serui; & da tutte queste parti risulta la perfettione della casa; si come poi meglio aumentandosi il numero delle case, si peruiene a borghi, & da i molti borghi s'arriua finalmente alla compositione della citta, laqual è vn' raunamento di molti borghi, si come dichiara Aristotile nel principio del primo libro della Politica: doue appresso soggiunge, che la citta, come quella, che comprende in se tutte queste parti; cioè, la casa, & l'huomo; & come maschio, & come femina, & come padre, & come figlio, & come padrone, & come seruo, & in tutti gli altri modi è nell'ordine di natura la primiera, non per via di generatione; ma per rispetto della perfettione; riducendosi nell'essere della citta, & il bene dell'huomo priuato, & quello della casa, con l'aggiunta di quel bene ch'è commune a molti insieme diuersi di sangue. Onde è da far questo pre supposito, che tutta la filosofia ciuile habbia per suo vltimo fine la citta; in maniera tale, che & i libri, ne quali si tratta de costumi, seruono per parte, & per principio della citta come quelli, ne quali si ragiona di quelle parti, che rendono & l'huomo, ilquale è parte della citta, & la citta istessa felice: & similmente la casa va sotto la citta, come parte di quella: & inquanto che la casa è prima a essere della citta, di lei ancho si è primamente trattato nella Politica; essendosi insegnato nel primo libro, quali, & quante sieno le parti della casa, gli offici delle parti, l'occupationi proprie di ciascuna di loro, & altre cose simili. Perilche non sia marauiglia, che nel fine dell'Ethica Aristotile habbia detto di voler trattare dopo i libri mo-

bri morali della citta; quasi che volesse fare vn salto, passando dall'huomo priuato alla citta, senza toccare la casa; ilche non fa, si come hora si è auertito: ma è ben dà considerare, che hauendo egli l'animo volto al fine principale della filosofia ciuile, che è, si come si è detto, la consideratione della republica, non senza buona ragione hebbe a dire nel predetto luogo di volere dopo i libri morali, parlare della citta; dandoci per questo ad intendere, come sotto di essa tutti i discorsi della casa, come parti di lei, si riducono; si come parimente nel principio del primo libro dell'Ethica egli protestò, che la felicita dell'huomo priuato, s'hauea a ridurre sotto quella della citta; & che alla perfetta Politica apparteneua l'offitio di considerare le qualita de buoni costumi. Ne deue parimente far difficulta, che si trouino libri separati dall'Economica, ne quali si tratta di cose attinenti alla casa: perche diciamo, che quello, che conueniua considerare circa le parti della casa per l'ordine, & fondamento della citta, tutto si è trattato nella Politica; ne è inconueniente, che separatamente dalla Politica si sia parlato d'alcune altre cose famigliari: poiche quest o si è fatto a fine di dare tanto piu distinta cognitione dell'Economica; si come, ne libri detti Economici, si considerano diuersi modi, ne quali con certa industria molti huomini si sono arricchiti: ilche il medesimo Aristotile nel primo libro della Politica, ricordò che si douesse fare, dicendo: che saria cosa buona fare vn'adunanza di tutti quelli modi, ne quali diuersi huomini si sono industriati, & è riuscito loro d'acquistare le ricchezze; & questo a fine di aumentare, & conseruare bene stanti le case; lequali poi in questo modo ben ridutte tanto piu seruono alla republica; al beneficio, & compimento dellaquale sono indrizzate.

Dubbio undecimo, in qual modo la felicita descritta da Aristotile, si possa hauere in questa uita presente, mostrandosi insieme la differenza, ch'è tra l'idea di Platone, & l'uniuersale posto da Aristotile.

Cap. X V. & ultimo.



RESTA finalmente da risoluere vna difficulta commune a tutti questi libri morali, per laquale si potria mouer alcuno a dubitare, che la felicita proposta da Aristotile, non si possa verame͂te conseguire dall'huomo in questa vita terrena: perche se la felicita nostra consiste, come si è gia presupposto, nell'opere virtuose; & all'huomo, che voglia esser felice, è necessario hauere in se raccolte tutte le virtu, in modo tale, ch'ei viua lontano da ogni errore: certo, si come questo è difficile, anzi pare impossibile che si metta in opra, che pur è chiaro, quanta forza habbiano sopra noi gli affetti, & gl'appetiti carnali, & quanto grande sia l'humana fragilita: cosi adunque

sara

sara difficile, & douera parer come impossibile, il goder ueramente la beatitudine figurata da Aristotile in questi libri morali: onde si potria dire, che in uano fosse stata questa sua impresa: E tanto piu cresce questa difficulta, per hauer egli, oltre l'ordinaria virtu de costumi, proposta anchora la virtu heroica, la qual è assai piu eccellente della virtu morale, come quella, che in alcuno si possa trouare; il che tanto meno pare verisimile. A questo dubbio rispondendo, diciamo primieramente; che l'intendimento d'Aristotile in questi libri morali, è stato come quello di coloro, i quali hãno formato l'Oratore, o il Cortegiano, o uero il Capitan di guerra: perche si come questi tali hanno tirato la figura de i lor obietti sotto quello piu eccellente, & piu perfetto modo, nel quale verisimilmente si poteano esprimere; non gia per escludere dall'esser oratore, o cortegiano, o capitan di guerra, quelli anchora, i quali mancassero dall'eccellenza della forma da loro descritta, purche honesta sembianza ne rappresentassero; ma per dare piu tosto in questo modo la notitia del uero bersaglio, nel quale, (conforme a quello che disse Aristotile nel principio di questi libri morali) hauesse a saettare chiunque in queste professioni aspirasse alla corona de primi honori: cosi questo gran filosofo s'indusse a formar il perfetto virtuoso, con proponere insieme la felicita nostra sotto quello piu alto grado, che secondo la guida del lume naturale se le poteua ragioneuolmente dare; non perche reputasse, che non si potessero tenere anchora per buoni, & virtuosi coloro, i quali fossero partecipi delle belle qualita di costumi, quantunque intieramente di esse non fossero possessori; & che per conseguente li medesimi non s'hauessero a tenere per huomini in qualche maniera felici; ma per darci piu tosto in questo modo, sotto l'idea cosi perfetta dell'huom da bene, & sotto il ritratto della somma felicita humana, maggiormente occasione di affaticarci per arriuare tanto piu inanzi nel essere virtuosi, per godere parimente tanto piu di quella beatitudine, alla quale possiamo aspirare. Et che cosi sia, si puo ageuolmente comprendere da questo, che non fu occulta ad Aristotile la fragilita nostra; hauendo egli nel ragionamento della uirtu della mansuetudine detto, che l'homo, il quale nella moderatione dell'ira non accertasse cosi a punto quella mediocrita, che conueneria a questa virtu, benche declinasse qualche poco, ma nõ gia fuor di modo, dal dritto sentiero, si potea pero lodare, & ancho riputare per virtuoso. Appresso nel quinto libro dell'Ethica al capo nono, oue tocca in quali huomini faccin frutto le leggi, si lascia intẽdere; che il peccare infino a certo segno, è cosa humana, si come quelli, i quali nõ offendono ne in eccesso, ne in difetto, sono da essere tenuti in cõto d'Iddij, se pero si trouano de gli huomini, che giungano a questa tanta eccellẽza. Parimente nel settimo libro dell'Ethica, trattando

dell'incon-

dell'incontinenza, & continenza, & della mollitie d'animo; & della toleranza disse, che i piu de gli huomini zoppicano fra'l mezo di queste qualita; lequali (parlando delle buone, cioè della continenza, & toleranza) non sono perfette virtu, si come ancho gli huomini in parte buoni, & in parte cattiui, non sono perfetti virtuosi: da che ne segue, che meritano d'essere molto commendati coloro, i quali fanno tanta resistenza alle passioni humane, che non si lasciano in tutto predominare da quelli affetti, che sogliono far preuaricare gli huomini communemente. Perilche, secondo il parer di Aristotile, è da stabilire, che anchorche l'huomo non si trouasse perfettamente virtuoso; nondimeno s'hauera a tenere in conto di cosa veramente bella, & virtuosa il non inciampare nelli troppo essorbitanti errori; il pentirsi, & emendarsi de peccati, ne quali l'huomo incorra per imperfettione dell'humanita nostra; hauendo appresso in se vn proposito buono di fare ogni sforzo possibile per mettere gli appetiti carnali sotto l'imperio della ragione; stile di vita, ilquale non solamente è lodato nella via ciuile; ma ancho nella professione Christiana è riputato tāto buono, che da Theologi nostri è celebrata la penitenza per vna rara virtu; & meritamente, purche l'huomo l'esserciti di buon core in quel modo che conuiene. Ma oltre le cose dette, è da mettere qui in gran consideratione (ilche molto importa al presente nostro proposito) che Aristotile in dare la forma sopra l'huomo virtuoso, penso insieme anchora di ordinare vn stato perfetto di republica, nellaquale s'hauesse a tenere special cura della buona educatione, & disciplina de figlioli: ilche quando si mettesse in opera, senza dubbio molti piu, & molto piu perfetti virtuosi si ritrouerebbeno, di quello che si veggano nelle mal tenute citta. Ma opportunamente potrebbe qui alcuno ricercare, in qual modo l'opinione di Platone, ilqual pose l'idea del sommo bene, sia differente da quella d'Aristotile; ilquale parimente ha presupposto il virtuoso, & la felicita sotto il modo, & forma vniuersale, con cui non pare, che conuengano in tutto, & s'accordino le cose particolari; oppositione gia fatta da Aristotile medesimo contra l'idea di Platone. Diciamo, che l'opinione dell'vno, & l'altro sono insieme molto differenti. Prima in questo, che l'uniuersale, di cui si è trattato nell'Ethica di Aristotile, va fondato nell'essere delle cose particolari, lequali corrispondono in qualche modo con il discorso generale, in guisa tale che puo esser capito da ogn'vno, & insieme maneggiato con parole di cose manifeste, come quelle che cadono sotto a nostri sensi. La onde l'idea di Platone è del tutto astratta, & sequestrata dalle cose sensate, con lequali nō ha cōmercio alcuno; si come nō si hanno manco parole di cose a noi note, lequali sieno accōmodate per esplicarla. Dipoi anchora; perche l'vniuersale proposto da Aristotile in questi libri morali

intorno alle virtu, puo giouar molto a gli huomini, come essempio a noi possibile da imitare: potendosi appresso ritrouar in alcuno (non pero senza particolar gratia, & fauore diuino) l'idea de buoni costumi secondo il ritratto reale formato da Aristotile, verso cui ancho molti si possono ogni dì far piu vicini; lequai cose sono del tutto lontane dall'idea di Platone. Quanto poi a quello (per ritornare alla difficulta di prima) che si è dubitato circa la virtu heroica, diciamo; che qualunque volta è occorso ad Aristotile di parlare de gli heroi, si è lasciato molto bene intēdere (come si puo raccogliere dal settimo libro dell'Ethica, & dal terzo della Politica, & da molti altri luoghi gia per inanzi da noi auertiti) quāto per difficile, & come per impossibile habbia sempre riputato il trouare huomini dotati di vna tanta eccellenza, vsando di dire sempre; se pur si trouano di questi heroi; & che sono forse Iddij: non hauendo pero voluto Aristotile lasciar il parlare di loro (benche leggiermēte) per esser stato presso de gli antichi molto famoso il nome de gli heroi; & massimamente presso a Poeti; i quali con la lor arte sempre sogliono magnificare le cose, facēdole apparere maggiori di quello che sono veramente. Ne deue poi esser dubbio, che gli antichi, quanto piu anteriori, non sieno ancho stati tanto piu rozzi: onde chi si trouaua dotato di bello ingegno, & di valore in quella èta nō anchor molto suegliata, è da credere, che da gli altri venisse tenuto in luogo di semideo: & percio molti per esser stati autori di ritrouare, chi vna cosa, & chi vn'altra, furono celebrati come mortali Iddij, i quali per auentura in un'altra eta piu perspicace nō sariano riusciti a un pezzo tāto marauigliosi. Ma si bē noi Christiani possiamo andare gloriosi, poiche nel la professione della nostra religione piu che in qualūque altro stato di uita, si possono trouare di questi heroi; cioè huomini di uirtu sopra humana, anchor nel corso di questa uita terrena; Essendo stati molti Christiani, i quali, in macerar la carne, in domar gli appetiti del senso, in distribuire le loro faculta a poueri, & in aiutare con altri modi il prossimo, in orare, & in cōtemplare la diuina sapienza, & bonta; così in alto si sono eleuati, che hanno auanzato con modo incredibile l'ordinaria uita de gli altri huomini, & pero non senza graue cagione, sono stati canonizati per Santi, & ueri heroi di Christo nostro Signore; hauendo dopo morte riportato il trionfo, & la corona della uera, & eterna beatitudine, da loro meritata mediante la gratia diuina, allaquale sia honor, & gloria nel secolo de secoli, Amen.

ERRORI NELLA PARAFRASI.

Pagina 5. farci, legge, farsi. p. 14. li huomo. l'huomo. p. 23. dell'uso. dall'uso. p. 23. ci ricerca. si ricerca. p. 27. cotrattare. contrattare. p. 43. istezzo. istesso. p. 44. dilliberarsi. di liberarsi. p. 47. altri. altre. p. 48. essalti. assalti. p. 48. mostrarci. mostrarsi. p. 63. tutti. tutte. p. 65. trona. troua. p. 79. iranicamente. ironicamente p. 70. grato. grati. p. 79. è per dar. o per dar. p. 83. percce. perche. p. 96. oddine. ordine. p. 97. uoloncata. uolonta p. 100. la quai. la quale. p. 100. prudeaza. prudenza. p. 133. & che nõ dee. & che non si dee. p. 146. mollo. molto. p. 145. ostacolo. ostacoli. p. 189. amicia. amicitia. p. 190. a gl'amici. gl'amici p. 196. determinata indeterminata.

ERRORI NELL'ANNOTATIONI ET DUBBI.

Pagina 1. & nel principio. & nel principio del sesto. p. 2. nome. nome di prattica. p. 2. tehorica. theorica. p. 16. sentiti. sentite. p. 57. nostroi. nostri. p. 88. accettare. accertare. p. 90. a degno. a sdegno. p. 100. sesto. testo. p. 107. in & rifiutare. & in refiutare. p. 147. amicia. amicitia. p. 162. giudiciato. giudicato.

Registro della Parafrasi.

a b c. A B C G E F G H I K L M N O
Tutti sono quaderni ecetto a b c. che sono duerni.

Delle Annotationi & Dubbi.

† ††. A B C D E F G H I K L M N O P.
Q R S T V X Y. Tutti sono duerni eccetto. Y. che è terno.





IN ROMA,
Appresso Gioseppe de gli Angeli,
M D LXXIIII.